汉译世界学术名著丛书

形而上学的国家论

〔英〕L.T.霍布豪斯 著



汉译世界学术名著丛书

形而上学的国家论

〔英〕L.T.霍布豪斯 著

汪淑钧 译

商务印书馆

2000年·北京

汉译世界学术名著丛书
形而上学的国家论
[英] L.T.霍布豪斯 著
汪淑钧 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
民族印刷厂印刷
ISBN 7-100-03228-8/D·279

1997年4月第1版　开本 850×1168 1/32
2000年11月北京第2次印刷　印张 5⅜ 插页 4

定价：9.00元

L. T. Hobhouse

THE METAPHYSICAL THEORY OF THE STATE

London: George Allen & Unwin Ltd.

根据伦敦乔治·艾伦和昂温出版公司 1926 年版译出

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1998 年先后分八辑印行了名著三百四十种。现继续编印第九辑。到 2000 年底出版至三百七十种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2000 年 6 月

出版说明

伦纳德·霍布豪斯(Leonard T. Hobhouse, 1864—1929)是英国社会学家和哲学家。信奉自由主义政治哲学。他曾求学于牛津大学,并在该校任教,以后到伦敦大学任社会学教授。他受到斯宾塞的社会达尔文主义进化论思想、孔德的实证主义、穆勒的自由主义以及格林的思想的影响,但根据新的历史条件修正了这些流行的理论,从而发展了自由主义。他的主要著作除本书外还有:《思维的进化》(*Mind in Evolution*)(1901)、《道德的进化》(*Morals in Evolution*)(1906)、《自由主义》(*Liberalism*)(1911,本馆已出中译本)、《发展与目的》(*Development and Purpose*)(1913)、《合乎理性的善》(*The Rational Good*)(1921)、《社会正义的要素》(*Elements of Social Justice*)(1922)、《社会发展》(*Social Development*)(1924)等。

本书原是作者1917年秋季在伦敦经济学院开设的一门课程的讲授材料,1918年出版。该书是专为批判黑格尔及其在英国的追随者鲍桑葵的"形而上学的国家论"(作者语)而写的,其锋芒主要指向鲍桑葵于1899年出版(1909年再版)的《关于国家的哲学理论》一书(本馆已出中译本)。作者认为:形而上学的国家论否认理想与现实的区别,将现实理想化,断言国家是绝对精神的体现,是上帝的化身,因此国家是对个人具有最高权利的最终目的,个人

的最高义务就是做国家的成员，服从国家。作者指出：黑格尔的国家观企图证明自由和法律是一致的，藉以削弱民主的原则；想用纪律观念削弱平等的原则；要使个人成为国家的一部分，以削弱个性的原则；把国家推崇为人类社会最高和最后的组织形式，以削弱人性的原则。因此它是与发源于十八世纪法国、十六世纪荷兰和十七世纪英国的民主观念与人道主义思想根本对立的，是导致政治专制和军国主义的理论根源。作者同时阐述了自己对个人与社会、个人与国家、国家与社会、自由与法律等一系列重要关系的看法。译介此书，对于研究西方国家理论以及构筑我们自己的国家理论体系具有一定的借鉴意义。

商务印书馆编辑部

1994年12月

目　录

题辞…………………………………………………… 1

说明…………………………………………………… 4

第一讲　社会调查的目的…………………………… 5

第二讲　自由与法律 ……………………………… 20

第三讲　真实意志 ………………………………… 39

第四讲　国家的意志 ……………………………… 65

第五讲　形而上学理论的不同应用 ……………… 90

结论…………………………………………………… 130

附录一　黑格尔关于意志的理论…………………… 135

附录二　关于绝对的理论…………………………… 149

索引…………………………………………………… 154

题　辞

献给皇家空军上尉R.O.霍布豪斯

亲爱的奥利弗：

你若还能想起我们在1914年7月间分手以前的生活，就会记得在那些平静的夏日里，我们一起在海格特的一个凉快的花园内阅读康德的著作所度过的时光。我想起有时我们会放下康德的书，拿起希罗多德[①]的书来读作为休息，感到一刹那又置身于原始时代了。不过，我是要使你想起康德，因为三年后我又在那样的夏日里，在那个花园内阅读他的主要继承人的著作，而你已不在身边。有一天早上，当我坐在那里评注黑格尔关于自由的理论时，一阵刺耳的声音打破了夏日的寂静。这一年的夏天，我们对自己感到陌生的新世界的各种闹声已非常习惯了。每天如果空中平静无事，我们就会像有人说过的那样听到从北方海上传来枪声，还有数不清的飞机的嗡嗡声。可是，这天早上很快就清楚地听出另有情况。先是从远处传来炮声，迅即越来越近，不久就在近旁的北部高地上轰响起来。我们熟悉的英国飞机那低沉的嗡嗡声，被哥达式轰炸机[②]的

---

① 希罗多德(约公元前484—约前425)，希腊历史学家，在西方史学界被称为“历史学之父”。——译者

② 哥达式轰炸机是第一次世界大战末期德国的飞机。——译者

哀鸣声扰乱了。上空断断续续地响起刺耳的机枪声，远处传来的沉闷的声音表明落下了炸弹。这时可以看到三个白色的小点隐隐约约地穿过上空的薄雾。空袭很快就过去了。那三个小白点朝东飞走了，炮声没有了，德国飞机的声音逐渐消失了，山脚下这座大城也恢复了它的平静。各种熟悉的声音重新活跃起来，小鸟在灌木丛中叽叽喳喳地鸣叫，远处传来行人车辆的嘈杂声，表明这个世界在坚定地循着它惯行的轨道移动。

当我重新拿起黑格尔的著作时，第一个反应是觉得自己很可笑。世界正闹得天翻地覆，耳边一片喧扰，这是建立或者摧毁什么理论的时候吗？接着我又有了另外的想法。我想到了每个人都能充分利用的工具和武器。在轰炸伦敦时，我已亲眼看到一种骗人的邪说造成的明显的恶果。这种邪说的根据，我认为就在我面前的这本书里。要有效地抵制这种邪说，就要在中年的体力条件许可下参加战斗。当年黑格尔是穿过从耶拿战场逃出来的难民群集的大街，亲自把他的第一部著作的校样送去付印的。使十八、十九世纪唯理的人道主义大伤元气的最为深刻与微妙的思想影响，就始于这本书，我亲眼看到的那一切，都可以在黑格尔关于神性国家的学说中找到暗示。你也许会在空中和他的哥达式轰炸机交锋，愿你全力以赴，为一项正义的事业而战。我必须满足于比较平凡的方法。但是，“要使这个世界成为民主有保障的地方”，精神武器和物质武器同样需要。你给我描绘过这样的时刻：你的空中世界非常平静——黎明时在运河的上空，整个沙漠地带在破晓以前一直是万籁俱寂，一片灰白；或者周围是一片蓝色，云雾使你看不到地面。在这样的时刻，思想无拘无束，你可以仔细考虑一下这场重大斗争的意义，我

希望你会把我这本书中的一些看法带到空中去。至少你会感到我们仍像以前那样在一起，因为我们都是一项伟大事业的战士，只是战斗的方式不同而已。

你亲爱的父亲

L. T. 霍布豪斯

说　明

本书的内容是 1917 年秋季在伦敦经济学院开设的一门课程的讲授材料。

我要对我的同事 A. 沃尔夫博士表示感谢，因为他看了我的手稿，并对细节作了一些有益的校订。

第一讲　社会调查的目的

11

人们发现社会生活中有不正常的情况时，自然就会开始考虑社会的问题。在身体方面，会引起我们注意的，是病痛，健康的时刻则会不知不觉地过去，同样，一个社会在一切顺利进行，符合公认的正常和恰当的标准时，也不会引起它的成员的怀疑。有了消化不良的感觉，我们才会开始想到消化力，觉得法律使人感到受压制或者发现政府在犯错误时，我们才会开始考虑法律和政府。因此，社会调查的出发点，是想纠正某个错误，或者稍微提高一些，则可能是想弥补某种缺陷。不过，这样开始后，思想会提高到要对社会有比较充分和全面的看法。如果开始时是要批评某种不公正的情况，我们就会被引向讨论什么叫做公正。如果开始时是感到社会有些不正常，就会促使我们去检查社会制度的性质和社会存在的目的。针对这类问题提出的社会学说，就是关于目的、准则、意义的讨论，它会促使我们去研究**伦理学**或者**道德哲学**，探讨关于人的权利和义务的问题，以及能使社会制度与之相符的办法。**伦理学**的原则 12 是最高的，或者按已有的说法，是有完整的体系的。这些原则适用于人的各种关系和生活的各个方面。它们能指导，或者说能用于指导人的集体活动和政治活动，也可用于指导他们的个人生活。它们提供了评价人的各种关系的标准。所以，当我们研究各种社会制度和政治制度，想弄清它们的意义或者存在的理由时，这项研究实际

上就是**伦理学**的一个分支。我们的研究结果最后要依靠能把关于幸福的一些原则应用于人的社会组织。这是一个十分合理的社会调查方法，它包括分析共同的经验，促成创立或者推翻某个关于目的或准则的学说，因而被恰当地称为**社会哲学**。

这个调查社会的方法虽然合理，却有其特殊的危险。为了追求理想，有时会抛开事实。在分析各种制度的意义时，可能会忽略它们的实际作用，如果太轻率地仿照它去做，结果可能是：或者提出一些只适用于培养狂热者，而极少可能实行的抽象的主张；或者完全抛弃对实际社会的兴趣，一味构筑乌托邦以自娱。对于这种倾向，许多学者的反应都会是：认为社会学说的首要任务在于调查研究社会生活的实际情况，了解社会及其各种制度的历史发展过程，用统计数字如实地说明某个社会，努力弄清被认为必然会像渗透于现实的所有其他领域一样地渗透于社会生活的因果关系的规律。这样，我们的研究就不是一种社会哲学，而是一门社会科学，这门科学被认为能帮助我们弄清情况，作出推断和预测，就像我们能弄清身体的任何系统的情况，作出推断和预测一样。

这里不用涉及在社会科学中能否作出预测的问题，就可以这 13 样说：对社会生活进行科学研究，或者力图弄清各种因果关系，不仅是一个正当的目的，而且实际上已经收到良好的效果。现在几乎没有人会否认这一点：严格的科学方法在社会调查中有它的位置。但是，可能还会有人反对区别理想和事实。首先可能有人会坚持认为，社会调查者即使愿意把自己的理想放在一边，也不能这样做。每当我们研究社会生活的时候，都是在研究一个对我们自己极为重要的问题。化学家想弄清某种固体的液化温度或者某种液体的

沸点时，最后都要记下观测的结果，至于记下的数字是150°，还是160°，并不是一个对人非常重要的问题；可是，一个社会学者在调查某个制度怎样起作用，一项新法规能否达到目的，工会的活动能否促成提高工资、缩短工时或者改善工作条件时，要找到明确的答案，则不仅实际上会困难得多，而且会触及一些偏见，会证实或者驳倒某些假定，必定会遭到一些活跃的同行的非难。这样的困难并不是只在研究当代的情况时才会遇到。历史，甚至连古代史，都是根据编写者个人的某些假定，按照某种精神和倾向写成的。人类的事情十分复杂，因果关系又非常微妙，以致关于某个历史发展过程的描述，总是会有依编写者的观点而定的成分，要看选用哪些史料和着重哪些方面；也许对某个编写者来说，挑选史料确实非常公正，着重的部分也没有夸大其词，而在另一个思想背景不同的研究者看来，却可能完全不是这么回事。

问题还不仅止于此。即使完全不谈研究者的倾向性，也可以坚持认为，调查研究的题目本身就始终会充满男男女女作为个人或 14 者作为团体所有的各种理想、感情和利害关系；而社会哲学所要研究的，就是这些理想的逻辑性，即它们互相一致或者矛盾的程度如何，因为这是对其实际作用非常重要的一个问题。如果一个民族或者阶级同时有两种理想深入人心，而且二者实际上有矛盾，结果就必定会出现历史的混乱。它们会表现为目标不一致，最后陷于失败。从另一方面来说，如果二者是协调一致的，结果就一定会在历史的发展过程中取得伟大的胜利。因此，如果我们的出发点是严格遵循事实，就会认为理想也是事实的组成部分，而如果在没有检验其正确性的情况下，也要把它们当作事实，我们就会发现很难坚持

这样的立场，因为它们能否始终如一，是和它们正确与否分不开的，这对它们的实际功效有很大的关系。

也许可以承认，要把对社会的研究分为哲学的探讨和科学的探讨，从原则上讲比较容易，实际上做起来则不然。从原则上讲，凡是讨论生活的目的、行为的准则，研究一切应该做到而不管实际情况如何的事情的，我们都称之为哲学的探讨。凡是调查事实，努力探索因果联系，旨在证实某些适用的而不管是否合意的普遍真理的，我们就称之为科学的方法。原则的区别很清楚，但实际上，在研究理想时，决不能抛开经验世界，否则就有陷入空想的危险，会变成"一个徒然在空中扇动光亮的翅膀的无用的漂亮天使"(这是被不公正地用来称呼理想主义的诗人的)。即使是从未实现过，而且可能永远都不会实现的理想，也必定是从现实中产生的。它必定是我们能够与之相称的，即不会完全脱离我们在实际的思想发展过程中逐渐形成的一些感情和追求。赫夫丁教授[①]说过，从伦理学上说是正确的主张，从社会学上说应当是可能实现的。因此，哲学的观点，即使作为纯理论，也不能使人不顾事实。如果要像哲学应该做到的那样积极地试图按照理想来改造生活，就更不能不顾事实。要使它发现的原则在这个平凡的世界中实现，只有一个办法，就是必须熟知这个世界的各种情况，要找出原因来控制事变的发生，而要做到这一点，必须依靠纯科学。另一方面，如我们已经知道的，社会科学不能忽视理想主义的因素，因为它在起作用，如果愿意的话，你可以说它是社会科学要研究的各种影响力量之一。社会科学

① 赫夫丁(1843—1931)，丹麦哲学家与心理学家。——译者

也不能不管各种思想在逻辑上是前后一致还是前后矛盾，因为它们的影响力量是由这一点决定的。因此，哲学的观点、科学的观点和注重实际的观点，不管在理论上如何不同，在实际运用时往往会互相搀杂，而且应当承认，在运用一种观点进行研究时，不可能完全不牵涉到另一种。

不过，要对社会的事情作出正确的推理，首先需要把问题从各个方面了解清楚。不管是从哲学的观点，还是从科学的观点出发，进行社会调查的基本要求都是：提出任何问题时，都应当对它有正确的认识；特别是应当知道它是不是值得提出，即应当提出的问题；或者是不是一直存在或很可能会出现的问题。这两类问题虽然必定会互有联系，但也必然会各有特点，把二者混淆不分，是社会调查者经常受到的诱惑。如果说社会哲学家有时还没有弄清事实，了解能否做到，就想为社会立法，科学的社会学家也不是完全没有越出范围的情况。经常受到的一种诱惑，是用大胆的预测专横地对待是非问题，这种预测的依据，实际上是预言家的偏见多于对因果联系的深入了解。好胜是人性的弱点，在选举中为了多得选票，最有效的办法是表示自己已经占了上风，这会使对手感到好像没有必要再作努力了。同样，在研究社会、经济的发展情况时，能讲得引人注意的办法是论证即将发生一场社会变革，说明这是一连串互有联系的事件不管我们愿意与否都会带来的无法避免的结果；这种论证能对我们的思想施加压力，而且是有意要这样做，以促使我们甘愿承认这场变革是合乎需要的，虽然在论证时根本没有这样讲，如果说证明过什么，也只是表明了某些起作用的原因可能会造成的结果。从思想上说，这种方法会把人弄糊涂；从精神上说，则

会麻痹人们的意志。要是我们除了同意事变会像我们认为的那样发展外，别无办法，我们的科学就会陷入宿命论，我们作为要研究的那个社会的成员，也就只能了解那推动我们向前的潮流的进程，而不管它是会把我们带到安全的港口，还是要越过急流险滩，我们都不会加一把劲去予以引导。

如果容许**社会科学**用这种方法使我们相信有些事情是无法避免的，那就是和正规的科学路线背道而驰。因为不管怎么说，科学的作用之一是能增强人的力量，这一点既适用于研究无生物的科学，也适用于研究人类生活的科学。当我们知道一种疾病的起因时，就开始有了真正控制它的希望。对社会的事情也应当这样，但是要做到这一点，必须牢牢地掌握愿望与现实的区别，要清楚地了解支配社会生活的原则，不要让自己由于知道实际上正在我们中间发生的一些变化而有所动摇。所以，正确的社会调查方法的基础，是掌握理想与实际的区别，应用我们对一方面的知识去了解另一方面。如果愿意的话，也可以同时进行两方面的研究，因为我们已经知道二者互相结合得多么紧密。不过，我们提出的每一个问题和作出的每一点说明都应当十分明确，要分清是在陈述事实，还是在断定应该如何，决不要把二者混淆起来。

对这个区别，我想大多数伦理思想家和科学的社会学者都会承认的，可是，有一派社会学说却要从原则上否定这一点。这派学说的基础是：认为理想能在真实的世界中，特别是在有组织的社会中实现，但这不是从前面指出过的那种意义上说的，即不是说有一些理想能作为影响心理的力量对人起作用，而是说：整个世界，特别是有组织的社会，只要被完全理解了，就是理想的化身或者表

现；就是说：像某个思想家所常讲的，**绝对**就是至善；或者说，像可以被看作这个学派之父的黑格尔所断言的，是“……哲学使我们悟出的道理：现实世界本来就该如此。”[①] 以这种看法为基础的社会学说，是和一般的形而上学分不开的；它是本体论的一个组成部分。对一种朴素的宗教来说，权力是由上帝授予的，同样，对从相信万物本来就该如此出发的形而上学家来说，人类的生活组织，特别是国家制度，乃是个人的生活应该完全从属于它的一个天生健全合理的制度的一部分。以这种观点为基础的社会学说所要解决的问题就不会在于系统地阐明这样的理想：和现实完全不同，但只要人们抓住不放，有使之实现的决心，它就会变成现实；它更加不会在于调查和理想不同的实际情况，因为作为各种事物组织结构一 18 部分的社会的依据正是它奉为神圣的理想。它既不会是道德问题，也不会是科学问题。它会从否定我们一直强调的区别出发，其任务就是要把我们会给纯粹的事实遮住了眼睛以致看不到的一些理想的成分揭示出来，据以说明社会的性质。

这就是形而上学的国家论。它力图把社会的组织结构解释得使我们会由于其实际情况，将它看作一种确实非常伟大和光荣的实体的化身，看作这些思想家中的某些人称之为**精神**，另一些人称之为**绝对**的那个最高存在的一种表现。这里不存在靠人的努力来实现某个理想的问题。我们已经生活在理想的世界中。不管我们是富是穷，是健康还是衰弱，个人感到幸福还是痛苦，关系都不大；甚至不管我们正直与否，是有道德的，还是腐化堕落的，似乎都无

---

① 《历史哲学》，第 38 页。

关紧要，因为我们都是一个比个人的生活宽广和高尚得多的实体的组成部分，对这个实体来说，纯粹的善与恶，幸福或痛苦，都是小事情，都只是它的组成要素，不管它们对我们每个人来说会是什么，都能在这个高尚的整体中很好地起作用。恶实际上是善所必需的。它是绝对的至善的组成部分，任何要把根除它作为一种理想的主张，都会被谴责为流行的进步观念的派生物，或者被嘲笑为一种人道主义的热心肠。

这就是形而上学的社会学说的精神，我打算按照它的创立者黑格尔及其最新的和最忠实的阐述者鲍桑葵博士使之具体化的解释来审查它。通常谈到这派学说时，都把它当作理想主义(idealism)①，而它实际上乃是理想的大敌，其诡秘和危险的程度远甚于一种片面的科学研究的任何蛮横否定理想主义的主张。一切想把这个世界解释为我们无法改变的纯粹事实的企图，总是会激起人类的希望、努力、对不公正的痛恨，对怜悯的“反感”，来与之对抗。如果研究科学的人坚决认为这个世界是由机械力推动的原子的旋转引起的，所以它最后会消失于寒冷与黑暗之中，人们还是会说：“我们就在这个世界上，我们是有意识的生物，有感情，有知觉，就算是你们的原子旋转的产物，也可以让我们享有一些自由，来计划自己的生活，避免最大的不幸和追求短暂的幸福；我们至少要集合起来抵抗这严酷的命运，尽可能生活得好一些，这不仅是为

① idealism 既可译为“理想主义”，也可译为“唯心主义”。根据本书内容及行文的需要，我取“理想主义”的译法。当然这种理想主义不同于人们通常所讲的“理想主义”，而是一种“哲学的理想主义”(本书作者语)，实际上就是唯心主义。——译者

了生命短暂的我们自己，也是为了我们软弱无力的人类。”因而，机械的科学研究至少会激发反抗的伦理。但是，当有人教我们把我们了解的这个世界看成一个美好的世界，把它的不公正、错误和苦难都看作一个完美的典型所必需的成分时，如果同意这些论点，我们的反抗能力就会衰退，我们清醒的头脑就会被催眠，我们要改善生活和纠正错误的努力就会在消极地默认现状中化为泡影；或者会更加糟糕地变得奴颜婢膝地谄媚于使我们完全成为它的工具的那个**绝对**。也许有人会说，这些都是一般的哲学问题，而不是社会哲学的问题，但要害是：对理想主义学派(the idealistic school)[1] 来说，社会哲学就是要把关于**绝对**的理论应用于人类的事情。如鲍桑葵博士所讲的，[2]“在这场讨论中，对国家的论述当然类似于对宇宙的论述。”不要根据个人的幸福来评价国家的幸福；应当根据国家的善性来评价个人的幸福。即要根据个人所归属的那个整体的完善来评价。因此，在把国家看作一个整体，认为它本身就是目的，男男女女的生活不过是手段的这种想法中，我们看到了一种**绝对**在起作用的模式。对彻底的理想主义者(idealist)[3]来说，似乎在**绝对**的庇护下生活的一切有意识的人所具有的独立思考的资格是和人体的各个细胞的作用完全相同的。于是，对黑格尔来说，国家乃 20 是绝对精神的一种表现形式，因为绝对精神是万物的本质。“国家是存在于世界上的神圣的观念。”[4] 因为“人的全部价值——一切

---

① 参看上页注①。——译者

② 《个性与价值的原则》，第 311 页。

③ 参看上页注①。——译者

④ 《历史哲学》，英译本第 41 页。

精神的现实性，都要通过国家才能具有。”①“国家是在世界上自觉地实现自身的一种精神。……国家的存在，是上帝在人间的活动。”②“国家是神圣的意志，就是现在表现为一种社会的实际形式和组织的那种精神。”（《法哲学原理》，第 327 页。）“它是人间的绝对权力。”（417 页）“它就是它自己的目的（*Selbst-zweck*）。它是对个人具有最高权利的最终目的，个人的最高义务就是做国家的成员。”（306 页）

这派学说采用的方法不是伦理学的，因为它并不想找到人们要按照某个最终的努力目标或者关于义务的理性原则行事的理由。它不打算这样做，因为它不承认个人的思考推理是弄清理想是否正确的方法。凡是正确的理想都是现实的；它们都属于所谓的客观精神；它们就体现在我们所归属的社会的法律、传统、习俗中。这一派的方法也不是科学的。它既不是历史学的方法，也不是统计学的方法。它不重视社会制度的不同形式，也不考虑共同存在或者先后存在的相互关系。它设想出一些抽象的概念③，而且完全撇开经验，武断地笼笼统统地加以说明。如果实际的社会和理想主义者的概念不同，就对这些社会更加不妙。因此，讨论的中心是“国家”，仿佛就有一种，也只有一种社会组织适合使用这个名称，对它可以不涉及经验仅作一般的描述。鲍桑葵博士最近重新说明这一点时，还为这个说法辩护过。他告诉我们：“国家是表示作为国家的国家的

① 《历史哲学》，英译本第 40 页。

② 《法哲学原理》，第 312—313 页。

③ 并不是说它们被承认是抽象的。理想主义者认为它们就是现实的灵魂。（见有关著作，如《法哲学原理》，第 58 页。）

简洁说法。"[1] 现在也许确实有些主张是适用于作为国家的国家的，它们和只适用于某些国家，而不适用于另一些国家的主张不同；不过，对任何科学研究来说，迫切需要解答的问题都是：这样的普遍真理是怎样得来的？是用归纳法——对各个国家进行比较，从而得出了一致的和不同的论点吗？这样的归纳法在形而上学的理论中是找不到的。是不言而喻的道理吗？例如说"各个国家是一种独一无二的人类精神的不同表现……其不同的广度与强度是由领土的范围相互决定的"，[2] 这一点是不言而喻的吗？这是个像数学公理一样要靠直觉接受的命题吗？如果不是，它的根据又是什么呢？黑格尔断言国家应当有一个最高统治者来使它具有完满的个性，而且这个统治者应当用一种自然的方法来确定，这个方法就是长子继承权，他的这些主张都是不言而喻的吗？它们的依据就是黑格尔凭直觉感到的那些固有的需要吗？或者它们实际上只不过是用一些夸大的概括来美化普鲁士国家的实践？实际情况是：社会调查中提出的一些夸大的和未经检验的原则，往往要么纯粹是对恰好为提出者所熟悉的一些习俗或制度所作的概括，要么就是他的理想的反映，或者很可能是二者兼而有之。鲍桑葵博士认为批评他的人是粗心大意地"看待国家"（完全离开了正道，只在事实的范围里兜圈子），"把并不是**作为**国家才有的而是国家组织要去掉的一些缺点归咎于国家。"他认为国家是权力机构，作为社会的组织，它"有维护美好生活所必需的物质条件的功能"。如果有人提出异 22

① 《社会理想与国际理想》(1917)，第 274 页。

② 同上书，第 275 页。

议，说许多国家是在维护完全不利于美好生活的条件，鲍桑葵博士就会反驳说：应该把一种功能和它的混乱状态区别开来。**作为**国家的国家是不会维护有害的条件的。因此，国家不等于实际的有组织的社会，而只是像各种永久的型式那样的一种有组织的社会。这是根据一种理想来解释国家。但是，鲍桑葵博士在另一处[①]又说，国家“通常被承认是一个可以合法地使用暴力的组织”，这是一个适用于沙皇或者苏丹统治的定义。后一个定义和一般的讲法差不多，它无疑是把国家看成这样的一个组织：它可能为有益的目的服务，也可能为有害的目的服务，可能维护有利的条件，也可能维护有害的条件，但是，只要它团结一致，能够维护法律和政府，它就是一个国家。这是完全违背习惯的，它至多只能导致永久的曲解，使这个词只限用于指任何这种组织的有利因素。可是，如果国家一会儿是指实际上为稳定的政治组织所共有的表现，一会儿又是指某个可能存在的政治组织的理想的功能，情况就更加糟糕。[②] 这样下定义 23 的方法，对科学和哲学同样是致命的，我们对理想主义的方法的总

① 《关于国家的哲学理论》，第 186 页。（参看中译本第 191 页，商务印书馆，1994 年版。——译者）

② 如果解说很清楚，用一个组织的功能来给它下定义，也许是可以容许的。为了这个目的，这个组织应当只有一种功能，我们也应当知道是什么功能，而且要知道它是始终如一地在起作用。如果每个政府都只是发挥增进公共利益的作用，那么，把国家解释成为了公共利益而存在的组织，就没有什么害处。但若不是这样的，例如，假若国家被操纵在一个谋私利的统治阶级手中，它就不会起这样的作用。那么，我们所说的国家，是指维持政府的组织呢，还是指维持一种要达到某种特殊目的的政府的组织？如果是后者，我们就要给每一个偏离了我们的理想的现实组织另取一个名字来代替国家，否则，我们就决不会知道我们所谈论的是理想的社会，还是现实的社会。

的指责也就必然是：它一开始就混淆了理想和现实，而且从来没有纠正这个错误。[①]

过去我们没有理会黑格尔对国家的颂扬，以为那只是一个形而上学的梦想家的狂言。这是个错误。他的整个想法是和欧洲历史上最不幸的发展紧密交织在一起的。现在时兴把德意志军国主义想像为俾斯麦时代以前盛行的一种美好感伤的理想主义引起的反作用的产物。这是非常错误的。这种政治上的反动，是从黑格尔开始的，他的学派自始至终都拼命反对发源于十八世纪法国、十六世纪荷兰和十七世纪英国的民主观念与人道主义思想。正是黑格尔的国家观企图证明自由和法律是一致的，藉以削弱民主的原则；24 想用纪律观念削弱平等的原则；要使个人成为国家的一部分，以削弱个性的原则；把国家推崇为人类社会最高和最后的组织形式，以

① 看来实际上是理想主义者把现实的国家想像得太好，以致错误是无关紧要的。例如，黑格尔曾在他的一段狂言中(《法哲学原理》，313 页)插进这样的告诫："谈到国家的概念时，不应该想到眼前的某些国家，也不应该想到某些制度。而是应该就它本身而言(*für sich*)，来探讨这个现实的上帝的概念。"这时读者会以为黑格尔毕竟只是在并无恶意地渲染一个理想的社会。可是，他接着又说："尽管在每个国家中都可以看到这样或那样的缺点，但它们总是会有本身存在的最重要的时刻，特别是当它们属于我们当代的发达国家的时候。"似乎现实的国家虽然好像在实际活动中有一些小麻烦，但它们都是上帝的化身。

现在有人只把"国家"这个词用于指承认法律规定和某些自治措施的政治组织。著者本人也从这个意义上使用过这个词(《道德的进化》，第 2 章)；不过，这依旧是根据国家组织的实际的和具体的特征来给国家下定义，而不是根据它发挥作用的方式来解释；而且许多著作家实际上是从更加宽泛得多的意义上使用"国家"这个词，使它能适用于任何拥有一个有组织的政府的社会。特别是在黑格尔的国家里，虽然肯定会以法律统治为前提，但没有自治的概念。

削弱人性的原则。[①]

俾斯麦的伦理观和黑格尔的学说有直接的联系，这一点在许多年以前就由仔细研究过政治领域中观念与实际的关系的威廉·克拉克先生证实了，但是，黑格尔的影响不仅是已经在德国以这种或者那种形式左右思想的发展，它已渗入英国社会，使自由主义的发展所依据的原则受到怀疑，特别是使英法两国思想家所作的贡献都遭到蔑视。也许这种影响一直都很危险，因为具有真实的人性、真正关心自由主义发展的人，也有被它迷惑的，以致黑格尔的学说曾一度在T.H.格林的掌握中变成了一种社会理想主义的哲学，这个变种有其本身的价值，现时也不乏杰出的信徒。但是，真正的黑格尔主义，已经作为一种时髦的偏重理论的哲学复兴了，把国家看作**绝对**的化身的学说已在许多地区获得一种理论正宗的地位，这个**绝对**乃是能够同化男男女女充满生气的真实个性的一种超个性。就学术目的而言，它实际上是一种实用主义的学说；它的基本原则的保守性是抵挡对现存制度的任何批评的防波堤。它用可能采取的最有效的方法来反对自由的精神，由一支受过训练的队伍调兵遣将为它摇旗呐喊。它要证明否定个人是正确的，而这正是现代的政府天天都在强调的道理。它使国家能超越道德的非难，说战争是国家存在时无法避免的，它蔑视人性，并且否定**国际同盟**或者**联盟**之类的组织。总之，我们发现它是和我们所在的这个

---

① 位于国家之上的，是在世界历史中实现自己的一种**精神**，它是国家的最高裁判。这里有一点比较广义的看法，也许可以说明卡尔·马克思何以能够根据黑格尔的思想引伸出国际主义。可是，对黑格尔来说，国家的联合只是相对的和有限的（《法哲学原理》，314页）。

好战的和组织严密的时期配合得极好的一种理论。这样的理论是真理还是谎言，不是一个小问题。这确实不仅仅是一个理论问题，而是在十九和二十世纪的一些事件中清楚地表明了它的历史意义的一种主义的问题。我打算在后面的几讲中陈述这种学说的基本原理，并尽力显示其思想发展过程，因为很多有能力的人都认为，正是这种思想使国家在现代社会中僭取了早先只会赋予教会或者**上帝本身**的一种地位。

26

第二讲 自由与法律

在十七和十八世纪期间，已经确立的权威受到了许多种观点的批评。教会的权威受到关于良心的主张的非难；法律和政府的权威遭到个人的自然权利的对抗。一时间，为了男男女女的个人幸福，整个社会结构和关于政治繁荣与民族幸福的各种看法都经过了仔细的检查。我不打算在这里追踪这些主张的动向，也不想指出它们怎样被以某些方式改变为替社会秩序辩解的理由，同时又以另一些方式引起了一种多多少少革命的理想。我只要求注意这个倾向：根据并参照良心或权利或个人幸福来评价国家，评价法律和政府的组织，评价社会制度的结构。如果这种倾向被认为是要把个人置于社会之上，那正是它被描述得不很恰当或者不大清楚之时。这样就会使人想到一种利己主义，好像一个人比千百万人更重要。比较清楚的讲法是把它描述为这样一种努力：要从各种制度、法律和形式回到它们背后的现实生活，坚决认为这是男男女女各自的生活，这些人的灵魂需要被拯救，他们的个性需要受到尊重，或者简单地说，他们有感到痛苦或者享受他们短暂的一生的资格。危险 27 在于：对个性的强调可能会过分到贬低公共生活的价值的程度，批评可能会变成无政府状态，社会传统中有价值的部分也就可能和糟粕一起被扔掉。蒙昧时代的人也许没有文明时代的人会有的各种恶习和美德，也许可以假定：如果对文明时代的人不加干涉，或

者说让他在没有既定的秩序使他受到沉重的精神压力的情况下重新开始，他就会建立一种更加自由和美好得无与伦比的新生活。对革命言过其实是给反动造成机会，在新的理论界中，一方面反映行动界，一方面对它寄予期望，夸大了的个人主义就给重新建设铺平了道路。其中意义最深远和最后影响最大的，是形而上学的理论，它对批判派的全部设想，不管是不言而喻的，还是公开宣布的，都以各种方式表示反对，声言国家是一个更加伟大的存在物，是一种精神，是一个超人的统一体，个人虽有自己的良心或权利，自己的快乐或痛苦，都只是从属于它的。

这种理论的出发点，简化为最粗浅的说法，就是这个原则：有组织的社会不等于组成这个社会的那些个人。这个原则不会如某些个人主义者料想的那样迅速地被推翻。人类的每一个组织都被合理地看作一个具有自身的某些特性的统一体，这些特性不属于虽然具有这个组织的成员资格的个人。在人类的任何组织中，从某种意义上说，整体确实不等于它的全体成员之和。例如，整体能做到成员分开来做不到的事情。如果两个人相继去推一件重物，可能都推不动。要是两个人一起用力，就会把它推走。从力学上说，在这两种情况下，能量输出的总和是一样的，但是，在一种情况下会浪费一些能量，从身体方面说，有热的消耗，从精神上说，由于推不动而气恼，也会消耗一些能量。在另一种情况下则会达到目的，把重物移走。所以，两个人联合起来有明显的效果，这是不联合时得不到的。另一方面也应当看到，两个人一起用力的结果是他们的成就之和，但是这与他们分别用力时的成就之和不同。人们的任何联合行动都含有他们本身的一些改变，有暂时性的，也有永久性的，

28

有表面性的，也有意义深远的。人们联合起来的成就或生活，和没有联合时能够取得的成就或所过的生活是不同的。但是，不能因此就说那不是这个联合组织的全体成员作为成员所取得的成就或所过的生活的总和、表现或结果。另外，当有人对我们说整体不等于其部分之和时，我们应当这样回答：这要依怎样理解"部分"的意思而定。而且我们应当看到，这个讲法，就它是正确的来说，是有普遍意义的；它适用于一切联合组织，而不是仅仅适用于我们称之为国家的那个特殊的联合组织。例如，家庭生活必然会使家庭成员受到深刻的影响。家庭就是一个整体，一家人为了达到一定的目的而通力合作，每个成员在家中的生活都会和全家不在一起时的生活完全不同。另一方面，任何时候只要家庭存在，它就是当时全体成员互相协调或者联合行动的整体。就他们一起生活或者关系密切来说，家庭是他们的生活的一种表现。特别是家庭的幸福、快乐、命运的好坏，都和它的成员的幸福、快乐、命运的好坏分不开。再说，任何一个有组织的团体，如一个行业、一个工会、一家商店、一间工厂，都有一个整体，成员的人数都很多，有以百计、以千计的。在29每一种情况下，这些人加入的组织都会使他们多多少少地发生一些变化。某些情况会符合工会、行业或者商店的需要，对原来不属于它们的一些新成员则不合适。但是另一方面，在整体中也只存在组成这个整体的那些个人的协调或者联合的活动。即使组织永远不变，那些个人变动了，情况也还是这样。一所大学可以几百年来一直保持它的某些特色和标志。进过这所大学，受过它影响的人数是很不确定的。它的成员并非只是某个时期在校的那些人；我们也无法计算自它成立以来有多少人受过它的影响。可是，它的传统，

它的精神虽然好像并没有授予哪一个人，却由大家保持不变——也许不时会被某种不能被它同化的新特性所打断，但还是会一代一代地传下去。

因此，我们在论述社会时容易犯两种错误。一方面可能会被引到否定社会团体的现实性，不愿把它设想为一个独特的实体，而一定要把它分解为组成它的各个人，似乎这些人都没有受到联合的事实影响。另一方面，由于这种夸大的个人主义的反作用，我们又容易把社会看作一个与个人截然不同的实体，不单是把它理解为若干具有某种特殊关系的个人组成的一个集合体，而且把它理解为在某种程度上超出他们之外的一个整体，或者说在这个整体中，他们个人的特性会逐渐消失。而且一旦认为有一个能淹没个人的超人的实体，我们就往往会去寻找这个实体，不是到错综复杂的各种形式的联合活动中去找，而是到某种特殊形式的联合组织中去找，好像这种组织能把其他形式都包括在内，所以能表现为使个人必须作为一个成分而从属于它的一个整体。这个实体已被理想主[30]义的著作家们找到了，它就是国家。因此有两点是我们不得不考虑的，首先是关于一个超人的实体的总概念，其次是把国家等同于这个实体的看法。

我们已经发现，关于一个超人的实体的概念，乍一看好像是反映了一个明显的事实。它也可能像是明确地表达了一个伦理学的原则。也许有人会说，义务观念使我们认识到，个人活着不是为了自己，而是为了一个更重要的整体，应当使自己的要求从属于它。一种抽象的个人主义可能会认为个人已经拥有一定的权利，但是，权利是社会团体的一种功能，因为权利包含着对别人的要求，或是

要求积极的服务，或是要求消极的克制。甲的权利会使乙和丙承担义务。这种义务是伴随社会关系而来和由之引起的，只有在履行这类义务被认为是暂时或者永久有益于社会时，才能证明它们是正当的。因此，个人主义的想法不能自圆其说，使我们还是要回到整体和各个成员对它应尽的义务上来。于是，在坚持认为整体高于它的任何部分时，也许有人会以为理想主义者只是主张社会应有较大的权利，可以对任何成员提出要求。但是，这里对社会和个人所做的对比中又含有危险的成分。任何个人都只是大社会中的一个微不足道的分子，理所当然地会觉得应该使他的小利益服从较大的团体的利益。可是，我们不能把社会和所有属于它的个人这样进行对比。从道德上讲，如果要求所有属于或可能属于一个社会的个人都为这个社会的利益作出牺牲，那是没有道理的。万众的人数比一个人多，万众的利益比一个人的利益更重要。问题是由万众组成的社会是否有什么利益不同于组成它的万众的共同利益呢？如果社会和那些个人不是一回事，这种主张就是可以争论的，我们在讨论中必须予以考虑。这里必须说明的是：这种主张并非出于道德的要求，认为个人的利益应该服从他所归属的那个整体的利益。这个要求已由于把整体看作活跃的男男女女的有组织的团体而得到了满足。我们这里讲到的，不是联合起来达到本身范围以外的目的的那类组织，如密谋进行政治革命的团体。这类密谋集团的成员都会理所当然地认为宁可大家一起灭亡，也不愿运动失败。“不管怎样损坏我的名声，也要让法国人得到自由。”这实际上可能不仅仅是个人的座右铭，也是那个组织的箴言。我们讲到的，是被认为本身就是目的的一种团体。如果我们要问，在一个团体里实际上除了它

的成员的利益外，还会获得什么利益，那肯定不能从要求我们对别人尽义务和爱邻如己的道德心那里得到回答。这些要求已得到充分的承认，因为我们懂得自己是和其他人处于同等地位的人，我们的行为会明显地关系到别人的快乐和痛苦。

理想主义者用来驳倒这些论点的方法，是基本上坚持认为个人没有独立的价值，可以说是基本上没有自己的独立生活。他已被国家这个有组织的社会吸收，是它的一个成员。他要求自由。这个要求被认可了。自由是黑格尔关于国家的哲学理论的出发点，但是，按照黑格尔的解释，自由和按照个人所属的那个社会的道德精神解释的法律与习惯是一致的。个人要求有发表意见的权利，他要争取一种合理的道德秩序。这个要求被认可了，但是，合理的秩序属于客观精神，而根据分析，它就是国家已经形成和保持的各种制度与习惯的系统。最后，他要求至少能做一个正常的人，可以有独[32]立的思想和感情，可以激动得发抖，可以高兴，也可以悲伤，但是，他连个性都没有保住，因为他的自我只有在那个有组织的整体中才能实现，而他在这个整体中的存在是短暂的。于是，革命武器的锋芒被挫掉了，或者更确切地说，是刀柄被人抓住，把刀尖指向革命者自己了。革命者，自由主义者，或者现代社会中要求自由的普通人所维护的自由被承认了，但又被变换成服从法律了。希望社会合理的要求被认可了，但目的是要使现存的社会秩序被认为是合理的。真正的个性意识不是由于必须尽义务而受到压抑和遏制，而是被巧妙地慢慢转化为公共意志的一种表现或反映。不可能有更好的例子来说明辩证法的运用之妙了，它的最高准则乃是：承认对

手的论点是最致命的反驳方法。

对我们不得不涉及的这种社会观的主要论点，可以尽量简单地说明一下。黑格尔的主张的出发点是他关于自由的理论。在他看来，自由通常被误解为等于不受约束。黑格尔争辩说，这是一种消极的看法，而且最后会自相矛盾。真正的自由是积极的。自由就是自主。自由的意志就是自主的意志。所谓意志能够自主，就是说它能形成一个理性的整体或行为系统，意志在其中的任何一种行为或表示，都起着某种必要的作用。这个行为系统不是由个人依靠自己形成的，而是体现在社会的法律和习惯中。单有法律，还只是这个系统的表面，而由人的道德心加以发扬，使之成为能调整日常33生活与社会的种种习惯后，法律就会成为我们需要的实际结构，成为自由的客观表现。能维持一种合理的生活的这种结构的组织是国家，所以，国家乃是道德观念的实现。国家就是它自身的目的，个人的最高义务就是做它的成员。没有比国家更高的联合组织，各个国家相互之间或者对人类都没有什么义务，但它们的兴衰乃是世界历史的进程，所以历史是审判它们的最高法院。

为了检查一下这些非常概括的说明，我们认为必须做到几点：(1)要考虑自由的意思。我们必须懂得这样的争论手法：把自由解释为自主，又把自主解释为使行动服从一个有发言权的制度；(2)必须审查把这个制度等同于法律和习惯的说法；(3)然后就要审查对国家的看法以及不仅把它看作自身的目的，而且认为它是人类联合组织的最重要的和最高级的形式的理由。

黑格尔关于国家、道德和法律的理论的关键是他关于意志自

由的理论。这个理论有三个基本论点。[①](1)基本原则是：自由不是存在于消极的不受约束的状态中，而是存在于积极的自主的事实中。意志等于自由，因为它等于自主。那么，自主是什么意思呢？这就把我们引到了第二个论点。意志是由它的目的或目标决定的，而我们往往会把目标看作外部的可以说是对它有吸引力的某个东西。这样看等于放弃自主，而且由于这种看法的反作用，我们会以为意志能在两个目标之间随意选择。但是另一方面，这样设想时，自由就是没有预见，没有主旨的，因为我若选中一个，不要另一个，34 那必定是这个东西有什么吸引我的地方，否则我的选择就好像没有根据和不合情理。这里出现了大家熟悉的决定论与自由意志之争的一种形式，黑格尔认为这个问题按这样的思想水平是解决不了的。(2)这样引出的第二个论点是：意志必然要由它的目标决定。但是，如果目标是不受意志支配的，结果就会陷入无法摆脱的困境。这就把我们引到了第三个论点。(3)意志的目标是由意志本身决定的。暂且不要问这怎么可能，让我们先来看看这种推理。自由被认为等于自主。意志是由它的目标决定的，而目标又是由意志决定的。所以最后，意志是自主的和自由的。

可是，这样的推理似乎是一种循环论证。怎么能说意志要由它的目标决定，而它又能决定目标呢？要避开这种循环论证，我们必须认识到意志的目标根本不在意志之外，它就是意志本身。乍看起来这好像近乎十足的胡说。意志怎么能支配它自己呢？回答看来

---

① 这里只是按我的理解来说明这些基本论点。关于黑格尔的观点的略微详细一些的说明见附录一。

大概会是：意志在任何特定的时刻和特定的关系中，都能以它的完整的本性作为它的目标。因此，为了举出一个例子，我们可以想到一个始终如一的基督教徒，他时刻都用毕生信奉的一个原则指导他的行动。这个原则他已经永久采用了。它已成为全面反映他的意志的依据。所以，在他的意志的每一个行动中，它的目标就是他的意志。于是，虽然意志是由目标决定的，而这又是由它自己决定的，也就是说它是自由的。

这使人想到两点批评意见。第一，这个基督教徒本人很可能会说，他要服从的，不是他自己的意志，而是上帝的意志，而且不管我们提出什么例证，回答基本上都会一样。我必须用意志力去促成还没有实现的事情，否则就会什么也做不成。即使是我要改造自己，这时确实像是使我自己的意志有了目标，但是，这也意味着现在的 35 我把一个不同的我当作一个要得到的东西摆在自己的面前。而且如果我能做到行动始终如一，那就意味着我要始终如一地为一个在我自己之外，又只能由我的行动去实现的包含着许多内容的目的服务。这个目的或目标就始终不同于为达到目的而起作用的那个意志。意志和其他精神作用一样，也和目标有关，而彼此相关的事物并不是同一个东西。主体和客体一致的说法在这里和在别处一样站不住，关于自主的整个设想也就随之破产了。

第二点意见主要是批评黑格尔利用他给自由下的定义的手法。为了辩论，姑且承认自主的意思不止是不受约束。但是，它和不受约束并无不同。意志的行为只要有受到限制的情况，它就不是自由的。绝对自由就是绝对不受限制。比较自由就是比较不受限制。在某件事情上有自由实际上可能含有要在另一件事情上受限

制的意思——如果我保证可以自由行事，那就是说可以阻止别人妨碍我这样做——但是，自由的事物就其自由的方面来说，不会又受到限制。为了在某个方面或某种关系中有自由，就要在另一方面或另一种关系中受限制，但是，在受限制的方面和关系中就不会还是自由的。

接受了一个行为原则后，我们会由于深信不疑而自动去实行。就这种情况说，我们是自由的。但是，这个原则也许会使我们的本性的某一方面受到严重的限制，果真如此，我们的本性的这一方面就不是自由的。我们可能会成为我们的原则的奴隶，也会成为我们的冲动的奴隶，而且共同的经验实际上告诉我们：有些人如果没有他们的那些原则，即只要他们能使自己的自然情感不受限制，就会成为更好的人。可是，受盲目的冲动支配的人不可能是自由的，因为不加控制的若干冲动不仅会互相抑制，还会完全破坏和毁灭对方。而受有偏见的原则支配的人也不可能是自由的，因为这样的原则至多只会使我们的许多方面受到抑制，也许还会使我们不高兴和不满意。[1] 总之，如果说我们的本性有一部分是自由的，则不管它是一个冲动，还是一个信念，都会意味着其他部分要受支配。如果说我们的整个个性是自由的，那么，它的各个部分能起作用的机会就应该是和它们合起来起作用的机会相当的。这不能解释为各个部分都有绝对的自由，因为任何部分都不应当压倒其他部分。这是说自由只受协调发展的情况限制，而没有别的约束。如果我们假

36

① 可能有人会说，意志的作用就是要抑制本性，但这完全是让意志享有一个暴君的自由，使个性没有自由。说句公道话，黑格尔的论点中好像还没有这样的意思。

定组成一个整体的许多部分能协调一致地发展,并假定这个整体除了它本身要约束各个部分以保证共同发展外,不受任何限制,那么,我们就能理解,从这个意义上讲,可以说这个整体是自由的。自我就是一个能够协调发展的整体,当它这样安排它的生活时,就可以说它是自由的。这时自由的原则是来自作为一个协调一致的整体的自我的本性。应把它区别于一种阻碍协调发展的原则——即使那原则是经我们自己同意接受的。还要把它区别于由外界的建议、权威或者带有强制性的某种混和物硬给我们定下的什么原则。黑格尔却没有指出这些区别。他抛弃了自由的概念含有的不受约束的意思,将注意力集中在意志肯定要使行动达到协调一致的成分上,想把自由等同于仅仅是接受一个行为的原则,从而为进一步把它等同于法律铺平道路。他原来知道自由包含着对某物的限制,但不知道它是对别的事物的限制,不知道自由的事物就它是自由的那方面来说,必定是不受限制的。

37 黑格尔的第一个主张已摆在我们面前。对他来说,自由不是依靠不受约束,而是依靠接受这样的一项原则:该原则体现了贯穿于人们的各种意图并把它们统一起来的合理意志的真实性质。他认为权利和法律的制度就是这样的原则的化身,所以也就是自由的化身。这里有两个词需要先考虑一下,然后才能了解这个原则的含意。对"化身"这个词,我已把它译回德语的"*Daseyn*(定在)"。在黑格尔的哲学中,"*Daseyn*"这个词是用来和我们通常所说的只是关于事物的一个概念或者一点想法相区别的,例如和事物的纯粹的潜在性相区别。不管怎样我们都不应该把这个词译成"实在(reality)",甚至不应该译成"存在(existence)",因为这两个词在黑格尔

的辩证法发展过程中是有特定的含意的。不过，我们可能会想到议会的某个法令就是某个政治概念的化身，或者某个制度或政体就是某个政治原则的化身，认为这就是使那个概念或那个原则有了黑格尔所谓的“*Daseyn*”。懂得这一点，我们就能大致看出权利是自由的化身这个说法的意思。但是，“权利”或者法律这个词也需要解释一下。黑格尔的原词是“*Recht*”，在担心意义不明确的时候，用这个德语词似乎比较合适。据鲍桑葵博士说，用这个德语词的好处在于它实质上能保持权利和法律的密切关系。可能会有相反的意见，认为德国的著作家们用一个词来代表两个虽有联系但完全不同的概念，会妨碍他们对一般的**法学与伦理学**，特别是对黑格尔的哲学有明确的看法。使用这个词的结果使我们一直都把社会哲学特别要弄清楚的两个问题混为一谈。一个问题是权利的性质，道德义务的根据，一种道德体系的意义、价值和权威性；另一个问题是法律的意义、价值和权威性；政治哲学最终的问题就是要弄清这 38 两个性质截然不同的问题的关系。如果我们所用的词语有使二者混淆不清的意思，就决不可能把它们的关系讲清楚。

但是，说“*Recht*”是自由的化身，是从什么意义上讲的呢？为了准确起见，让我们先提供一点修正意见，否则就会对黑格尔不公平，不过，这个意见并没有涉及问题的实质。纯粹的法律只是自由的表面的化身，这一点黑格尔完全承认。法律是抽象的、一般的，而且主要是注意行为的表面；要使之完善，我们需要这样一种东西：一方面比较具体，更加切合个人生活的需要，另一方面又能反映思想上接受和行动上遵守社会的准则。我们认为能够表达这个概念的德语词是“*Sittlichkeit*（道义）”，在英语里几乎不可能用一个词

来翻译它。我们不能把它译成"*morality*(道德)",因为黑格尔把"*Moralitat*(道德)"这个词用于指一种纯内在的和主观的东西,而"*Sittlichkeit*"还有客观的意思。鲍桑葵博士把它译成"合乎道德的习惯",我们也可以把它理解为得到正规的社会成员承认的整套习惯和传统,是构成他们必须在其中生活的那个组织的习惯系统。这个系统,用黑格尔的话说,就是在我们生活于其中的那个社会里达到了自觉程度的关于自由的概念。[①] 所以,在重提我们的问题时,必须要问:说社会传统是自由的化身是从什么意义上讲的呢?仔细考虑一下这个问题,我们就会了解黑格尔对个人与社会的关系的看法的实质,并会发现这是表明个别与一般的关系的一个具体的例子,也就是黑格尔的形而上学的主要论点。

讨论黑格尔关于意志的理论时,会注意到我们总是要谈到那个特定的意志。我们从未谈过不同的人的意志和它们的相互关系。39 我们从未用过这个词的复数形式。我们总是谈到那个意志,好像它是一个独立的实在;这实际上是黑格尔的观点。可是社会中有很多意志,而在遵守法律方面,我们认定我们是和别人的意志一致的。那么,我们怎么能够好像只有一个意志那样地去讨论那个特定的意志呢?这个问题最后会把我们引到关于一与多的形而上学问题,因为整个问题的基础就是黑格尔关于一般的理论。但是,让我们先比较充分地说明一下这个问题,并考虑一下黑格尔的最新的、也是最忠实的代表所作的解答。

必须承认,对把社会传统看作自由的实际的或具体的表现的

① 《法哲学原理》,第205页。

说法，乍一看是不容易弄清楚它的意思的。如我们已听说过的，自由就是自主。我们还听说自主的意思就是按照某个原则作出决定，而不是只凭冲动行事。可是，即使我们把所有关于这些论点的争议都暂时撇开不谈，也还有一个问题，即如果可以自主，起决定作用的那个原则就应当是由我们自己选定的，是表示我们自己的特性的，是我们自己真正中意的。公认的道德传统当然可能会符合我们的要求，果真如此，我们承认它时，就不会觉得受约束，但是从社会和道德方面说，只有在发生意志冲突时，才会出现自由的问题。那么，假使我们的意志碰巧在某个问题上和社会传统有矛盾，我们该怎样理解呢？如果说在这种情况下，我们应该放弃自己的意见，表示服从，这个主张至少是可以理解的，虽然有时也可以争论；但是，实际上不是这样说的，也没有这样的意思。向我们提出的主张是：和社会传统一致时，而且只有做到这样时，我们才是自由的。我们自己是否认为它的准则有碍我们的幸福或者违背我们的良心，好像都无关紧要。似乎我们的自由在于放弃自己的幸福，甚至在于扼杀自己的良心，因为只有在遵照由国家体现和支持的社会传统时，我们才是自由的。自由就是自主，但是，只有使自我屈从于随时都可能和我们自己最擅长的和最专注的方面发生冲突的某种力量，我们才能获得自由。例如，我们所归属的那个有组织的政治社会的习惯可能会在某些问题上和我们所归属的宗教团体的教义相抵触，或者可能含有使我们非常反感的不公正和压制的成分。现在的问题不仅仅是主张在发生这样的冲突时，我们应该放弃自己的意见。那至少是可以商榷的。现在是声称，使我们自己屈服，而且只有这样做，我们实际上才是自由的。我们似乎面临着一种矛盾。而

40

且，不管我们怎样给国家下定义，这个特殊的矛盾好像还是不会解决。因为我们可以把国家看作实质上是若干像我们自己一样的人的一个组织。在这种情况下，我们违背自己的意志去服从它时，就是受到别人的限制；或者我们可以把它看作一种不具人格的，即超人的，或者——如黑格尔所称呼的那样——神圣的事物，在这种情况下，我们就是在服从一个非个人的或者神性的权威。即使屈从于它时我们是自由的，那也似乎是我们的自由的最后一次表现。那是一种弃权的表示，是最后免除我们对自己的支配权的表示。

像这样考虑自由和公共意志的关系的思想可以追溯到卢梭的著作。鲍桑葵博士[①]曾引用卢梭的话说："对于任何拒不服从公共意志的人，全体都要迫使他服从，这恰好就是说，人们要迫使他自由。"接着他又说："在这段话里，卢梭揭示了被某些人称作政治信仰而被另外一些人称作政治迷信的东西的实质。这是由于确信'构成国家的道德人'是实际存在的。"如果我们注意这种思想的发展，就会找到解决我们面前的这个难题的关键。鲍桑葵博士在评论他对卢梭思想的检验结果（对其细节我们不用注意）时说："(1)由于有了共同自我的概念，这个自我和别的自我的消极关系便开始消失；(2)由于认识到代表我们真实意志的法律是和我们的琐细而又不易控制的情绪相反的，自我与法律和政府的消极关系开始消失了。把人看作全是一样的想法正趋于崩溃；我们开始看出一个人身上有某种东西，这种东西实际上使他跟别人一样，同时又倾向

41

① 《关于国家的哲学理论》，第95、96页。（参看中译本第118—119页、第123—124页。——译者）

于使他成为他认为应当是那样的一个人。"这段话实际上似乎包含了**理想主义的社会哲学**的主要内容。有一个共同的自我，而且这不是什么比喻的说法。它不是指各个自我的一种共性，因为"把人看作全是一样的想法正趋于崩溃"。这个共同的自我是一个高于合法的或者合乎道德的人的统一体，它好像被认为是和真实的意志一致的，似乎这个自我还是一个人应有的本性。

现在我们开始懂得理想主义者为什么会以一种完全不同的眼光来看待在我们看来分明是有矛盾的说法。我们提出的异议原来是：自主和由别的自我作主，或者由一个不具人格的国家作主，不可能是同一回事。回答是：有了共同自我的概念，自我与别人的不一致就会消失，想到有能反映我们自己的真实意志的法律，个人与国家的不一致也会消失；因此，服从法律时，我们既不是使自己服从其他人，也不是服从一个不具人格的事物。我们是服从自己的真实意志。可是，如果我们实际上偶然会有与法律规定正好相反的打算，那是怎么回事呢？回答是：实际意志与真实意志有区别。我们必须略微详细一点地说明鲍桑葵博士对这种区别的解释。

"前面已经提到，卢梭在讲他对**公共意志**的看法时所想的可以说是'**意志**本身'或**真实意志**。任何这种概念都牵涉**真实意志**与**实际意志**之间的对比，而这看来也许是毫无意义的。怎么会有一种不是任何一个人的**意志**的**意志**呢？而我没有充分意识到甚或我反对的东西又怎么会是我的**意志**呢？这个问题将在另一章中在心理学的范围内进行比较详细的讨论。现在只要求注意一个明显的事实：往往在人们并不知道自己想做什么时，他们想做的事情却是非常重要的；或者就像通常所说 42

的那样，'人们所要求的东西很少是一旦得到就会使他们满意的东西。'我们可以回想一下穆勒所引用的一些例子，在这些例子中连他都承认，从意志的本性可以合理地推断，人们不会真正'决意要做'他们一时想做的事情。……这里以一种终极形式出现的这种矛盾充斥于'实际的'意志之中，而这种'实际的'意志是我们作为有意识的个人时刻都在反复行使的。只要把我们在一个月或者一年中体现意志的各种行为比较一下，便足以证明我们在采取行动时所抱的目的没有一个能反映我们的意志所要求的全部东西。甚至连我们所希望而且一般的确在过着的生活，也从未作为一个整体，向我们展示任何个别意志的动机。为了充分表明我们的意志，我们在任何时刻的需要，无论如何应该由我们在所有其他时刻的需要对之加以修正和改进；而要做到这一点就得使这种修正和改进与其他人的需要协调一致，而且他人也须这样做。但是，在这样大修大改之后，我们的意志会变得面目全非，尽管每个细小的改动都必然要以我们实际怀有的全部愿望与决心为依据。而且如果对它有所补充和重新调整，使之不仅代表我们基本上可以过的生活，还代表一种理想而又没有矛盾的生活，它就会变得使我们完全认不出了。"①

对这种看法暂且不以批判的眼光去审查，让我们先考虑一下我们的立场。照鲍桑葵博士看，在我们意识到的实际意志的下面，还深藏着一个真实的意志，它是经过调整变得完全一致或者非常

① 参看《关于国家的哲学理论》中译本第137—138页。——译者

协调的实际意志。它实际上就是我们在黑格尔所说的那个意志中发现的有条理的目的系统，鲍桑葵博士后来在另一段话中就采用 43 了黑格尔的说法："那个能支配它自己的意志"。

但是，即使姑且承认这个潜在的意志，并假定我们自己只有在服从这个意志时才是自由的，我们仍然看不到真实自我与共同自我即国家的关系，因为自我与别人的区别已被国家同化，国家的意志又是通过社会传统来表现的。鲍桑葵博士在他的书中（第 123 页）解释这种关系时说："任何社会的习惯和制度，可以说都是对组成该社会的全体成员的个人意志的固定的解释。"而且这好像被认为是既包含公共意志，又包含着真实意志的。它不能完全代表真实意志，因为"任何一套制度都不能完全体现生活。"另一方面，"复杂的社会制度"，"比能在任何特定时刻促使任何个人作出决断的那些明晰的观念要完备得多。"①

这种看法的实质已摆在我们面前。道德上的自由在于符合真实意志——稍后我们就会看到鲍桑葵博士坦率地承认道德上自由和法律上自由的区别。真实意志就是公共意志，是通过社会组织来表现的。它的表现是不完全的，而且容许逐渐地显示，但大体上还能符合我们的要求。社会传统虽然不能完全表现我们自己，但是，它在任何特定的时候，对我们都非常有用。社会传统的表达工具，或者更确切地说是使之具有活力、意义和内聚力的组织力量，就是国家。所以，国家就是同化了纯粹个人的真正的自我。这是道德义务和政治义务的基础。简单地说，当我们的行为符合我们的真实意

① 参看《关于国家的哲学理论》中译本第 141 页。——译者

志时，我们就是道德上自由的，我们的真实意志就是公共意志，能最充分地体现公共意志的，就是国家。这些就是我们必须审查的那种形而上学理论的指导思想。

第三讲　真实意志 44

（一）鲍桑葵博士关于真实意志的思想的形成过程，就包含在前一讲中引证的那段话里，现在可以概括一下。我们时刻都会有的意愿被称为我们的实际意志。这个实际意志总是不完全的，而且常常是矛盾的和不协调的。要能充分表明我们的意愿，必须根据两点对它进行修改：(1)我们在其他时刻的意愿；(2)别人的意愿。要是改得太多，我们"自己的意志就会变得面目全非，使我们都认不出来了。"不过，整个修改过程只会是对我们实际上所有的愿望和决心作出一系列逻辑推理。要是超过了这个限度，想使批评达到促成一种理想的没有矛盾的生活，那么，要过这样一种生活的意志"就会变得好像和原来相去十万八千里了"。尽管如此，这似乎就是鲍桑葵博士所说的真实意志。这样就让我们看到了一种怪论：我们的真实意志可以是一个决不会真正由我们支配的意志，因为我们甚至不认识它，就是摆在我们的面前也认不出来。

这种怪论如何解释呢？鲍桑葵是怎样得出来的呢？(1)辩解看来会是：我们有意识地给自己确定的目标，并非总是我们真正需要的。它们不会真正使我们感到满意。这种说法当然可以反映大家 45 十分熟悉的一个实际情况。一个人的本性经常会驱使他去达到他并不完全乐意的目的，而且这些目的的具体形式也常常是令人很不满意的。它们能引起合乎需要的错觉，哄骗他去追求。就他实际

上选中了它们来说，这种选择暂时还是他的真实意志，因为按真实的准确意义来说，这并非只是假定的，而是实际上存在。此外，他这样选择，因而犯了错误这个事实就是他的意志的实际限制因素。意志会产生错觉，确实是一个不容怀疑的事实，是个难以解决的实际问题，是过失和不稳定的持久的根源，这是问题的另一面。总之，人的意志正是带有各种限制因素的，而不是假设去掉了这些因素就可以如何如何的。也许有人会认为，照道理应该容许一个人按他的实际意志行事，这好像也就是鲍桑葵的意思。但这完全是谬论。正相反，如果向我指出我还没有看到的我的意志的某个行为会造成的后果，我很可能就不敢这样做了。不管怎样，一个行为被认为有别的含意时，它就和原来不同了，选择这个行为的，就是另一个意志。我们可以有理由认为，一个人在真实意志的发展过程中经受了鲍桑葵所描述的那么多的批评和指责后，已经变成和原来大不相同的一个人了。

但是，对“真实意志”的说法，还有一个更为重要的反对理由。严格说来，在我身上没有哪个部分会比任何别的部分更真实。我身上有一些比较永久的成分，如果自我是永久性的，就要允许我们这样说：有一些感情或者行为真正属于我自己的程度会高于其他感情或者行为，但是，某种感情或者某个行为并不会比另一种感情或者另一个行为更真实。“**真实**”这个词在这些段落中实际上是被用来进行辩解的，其手法是对它作形容词的意思和作名词的意思不加区别，作形容词时的意思是把我自己的某一方面和作为一个46整体的自我联系起来讲的，作名词时的意思则应当是或者完全真实或者根本不真实，而不会说比较真实或者不够真实。任何一种特

殊的情感，不管是永久的，还是暂时的，是合理的，还是不合理的，只要是我有的，就是真实的；或者比如说是你误认为我有的，那就是不真实的。因此，真实和不真实的对比应该改为永久性的自我和处在暂时兴奋状态中行事的自我的对比。

（2）真实的意志如果说是有所指的话，那就是指我们任何一个人都会有的永久的潜在的本性，但这又不是指假设我们不管经过哪种合理的思考、忠告的启发或者道德上和感情上的重新调整而被改造得精神上再生后会有的那种本性。这和我们的第二点意见有很大的关系。鲍桑葵博士的假定是：真实意志实际上是和公共意志一致的。假定的根据是：真实意志必定是能和它自己完全一致的。这被设想为包括和别人的意志协调一致。这个假定是以伦理学的一个最重要的问题作论据的，不过，我们暂且略过不谈。我们同意这个说法：完全合理化了的意志包含着自我与别人的一致。有什么根据可以假定这种一致能表现某人的真实的永久的本性呢？假使你向某人展示你指望他作为一个有理性的人该过的一种生活，他可能会轻蔑地表示拒绝。如果表达力很强的话，他可能会说，那种生活会使他身上的一些非常真实的成分，他的感情，他的物质欲望，他想胜过别人的愿望等等，都没有存在的余地。你如何向他证明这些都不是构成他自己的真实的成分呢？回答看来会是：如果你使某人接受了理性的批评，他就会发现这些互相冲突的愿望中的矛盾成分。可是，只要你把这作为一个理性的建议向某人提出来，他就会回答说："该死的一致！我要让我的生活包括许多方面，[47]尽量使每个方面都符合我的要求。这样才是真正的我。"看来这里又只能得到这样的回答：向某人展示真正合理的一致时，不能只用

合理的办法，必须触动他的感情，影响他的意志本身。但这不就是承认真正的某人必须经历一场变化吗？若要使他形成一个合理的意志，一定要改造他。我决不否认每个人都能进行这样的改造。我只是坚决认为这种改造是要促成转变，鲍桑葵称之为真实的，我则称之为合理的、协调一致的或者简直是善良的意志，在一般人身上并非确实存在，甚至在最优秀的人身上也不是完美的。[①] 当然，鲍48桑葵自己的描述表明他完全知道这一点，可是，由于使用了"真实

① 在讨论罪犯的部分(第226页等)说明真实意志的性质时，有些话是有启发性的。鲍桑葵有充分根据地认为，要是对一个没有受过教育的人说"他因行凶而受到惩罚时是在实现自己的意愿，他会认为这是兴灾乐祸的胡言乱语。"* 有些没有犯罪的人也可能会认为这是胡说；他们之所以不这样看，鲍桑葵提出来的唯一原因就是：(1)罪犯可能非常了解他会受到的惩罚是和其他犯了同样罪行的人会受到的惩罚一样的；(2)这种惩罚是他也在内的一个权利系统对罪犯作出的反应。关于第一点，罪犯和善良意志的本质区别是：尽管罪犯对指责别人可能是有准备的，但他会容许例外，以有利于自己。他时常会看不出自己的行为和他谴责的另一行为是一样的，而即使能看出，就他是应受谴责的来说，他的态度会是："我不在乎。"假设有个雄辩家去和他论理，他无疑会使自己陷入前后矛盾，表明他若是个有理性的人，如果他承认对他自己和别人都适用的那些一般的规定，他就不会犯罪。但是，要使论理收到效果，不仅要使他懂得道理，还得改变他的意志。所以要能真正谴责他自己，罪犯必须变成和实际上的他不同的另一个人。而且，我们从这个例子看得很清楚，被推给罪犯，当作他的真实意志的那个善良的、合理的或者社会的意志，恰恰是这个应受谴责的罪犯实际上没有的。谬误在于把逻辑学家认为罪犯的实际意志中含有的某个成分描绘成真实意志。认为含有这个成分的依据是逻辑学家也许有很好的理由坚持的一种公正的原则。然而这个原则恰恰是应受谴责的罪犯或者会不予理睬，或者会明确地否定的。关于第二点，实际上也可以这样分析：罪犯只要是选中一种制度，感到对他合适，或者只要是多半无力反抗，他就会予以默认，但是，作为罪犯，当背离这个制度对他更合适时，他对这样做在有理性的人看来乃是自相矛盾的表现这一点会毫不在意。简言之，杀人犯是不会真正想被绞死的，除非他已经悔悟，不再是犯杀人罪时的那个人了。

的"这个形容词，他把整个问题都搅乱了。把真正的目的和暂时的、不重要的目标进行对比，是容易引起误解的。会与别人发生冲突，显示互相矛盾，以致妨碍美好生活的，不仅仅是一个人表面的或者临时的利益，还有最深切的感情，有时还有最强烈的道德心。每个人都会觉得个人的感情是他存在的真正基础，而且这决不会是什么错觉，但这种感情可能是不合法的，或者可能和他在其他方面的整个生活意向发生冲突，例如和他对社会责任的忠诚有抵触，或者可能和他对家庭和友谊应尽的义务有矛盾。如果真实的自我是指内心深处的感觉，我们就不能否认它可能有比永久的利益和一时的要求的冲突更加严重得多的矛盾。

可以设想有这样一种意志：它作出的一切决定都是十分合理和协调一致的。可以设想有这样一种意志系统：各个意志本身和相互之间都非常协调一致；我们可以合理地认为，这样一种完美的协 49 调一致，是理想的合理生活和理想的美好生活，还可以把这样的生活和在这些方面不完美的实际生活进行对比。我们还可以承认，我们的内心确实有和关于这样一种生活的想法相符的东西，人类的任何组织中也确实有从某种意义上说能促使我们去追求这样一种生活的因素。不管怎样，矛盾必然会自行消失，协调会富有成效，社会也就会通过不断的摸索前进。不幸的是，不协调的成分同样是真

这里还要说明一点，即把惩罚当作表现罪犯的意志的想法可以被阴险地用来对付反抗者。也许有人会说，反抗者承认了这个社会制度，也就承认了他在反对这个制度时会受到的惩罚。按照反抗者的观点，对这个说法的回答可能是：他从未心甘情愿地承认这整个社会制度，而是感到自己被卷进去了，在造反时刻到来以前，一直无法反抗。

* 参看《关于国家的哲学理论》，中译本第 224 页。——译者

实的，不协调的情况也不仅仅是不重要的、暂时的、表面的，而是来源于自我的结构和差不多是同样重要的社会结构。人类的任何团体都有某种共同的生活，它非常可能带有一种集体的自私性，会长期阻止别的团体发展。这是理性的和谐的善与非理性的倾轧的恶的对比。把这种对比与真实的东西与非真实的东西的对比混为一谈时，就把问题讲错了，也就不会找到解答。这种讲法所特有的毛病是：断定某种生活能反映个人的真实意志，把它当作依据来证明强迫个人过这种生活是和他的真实意志没有矛盾的。他被认为完全没有能力自己作出判断。因而从原则上说，不存在对个人的限制的限度，不存在集体行为不该触及的自由的核心。不过，有一点应当是清楚的，即没有一个现实的人或者人们的联合组织知道什么是真实意志，因为人们已经承认，推导出真实意志的过程非常曲折和复杂，以致即使把一个人的真实意志摆在他面前，他也会认不出来。那么，为什么不承认它不是真实的而是理想的呢？为什么不承认它虽然可能是人类的一个合理的努力目标，却是超出人性范围以外的一种理想呢？

（二）**公共意志** 如果我们把“真实的”意志改称为理想的或者合理的意志，我们接着就要问这会不会是一种公共意志。我们可以同意这样说：假设你的或者我的意志被改变得完全合理了，它就会接受那些我们应该同意的原则。因而所有合理的意志都会在性质上相同。这时我们大家在对待生活与行为的基本态度上就会彼此一样。但是，当我们从同样的人或者同样的自我的概念转到一个共同的人或者共同的自我时，就必然会从性质的相同转到连续性相同和数值的一致。这是假定：(1)我有一个真实的自我，即我的真

实的意志，是和我常有的表现对立的；(2)这个真实的意志是我应有的表现，是和我常有的表现相反的；(3)你有一个真实的意志，社会的其他成员也都各有一个真实的意志。这些真实的意志是你和社会的其他成员各人应有的表现。它们在性质和特征上很难区分。所以它们是相同的；(4)这种同一性能使所有的真实意志合成一个自我。但是，这种一致是所谓的性质相同或者特征相同，和自我的一致或者国家的一致有很大的区别。自我是由包括他所特有的感情、情绪和感觉成分的一串串个人的记忆和期望合起来构成的一个连续统一体。这种连续性不能把性质截然不同的各个自我结合成为一个统一体，不管他们多么相似，或者目标多么一致，都不行。至少在被鲍桑葵博士当作“貌似理论家”而不放在眼里的一些人看来是这样的。他们认为，人的个性始终是最重要的。另一方面在鲍桑葵看来，[①] 个性不过是他称之为一般的一种系统的各个组成部分所作的独特贡献的一个实例。他认为自我内部的各种分歧，按其基本性质来说，是和各个自我之间的分歧完全相同的。从某种意义上说，我当然是一个人，但是，从某种意义上说，我又是许多人。我是许多经验的中心，甚至是许多种经验的中心，每一种经验都有它本身的支配原则。如流行的比喻说法所常讲的，这种情况使我变成了一种微型的国家；而且对鲍桑葵来说，这个比喻是反映实际情况的。这里可以摘录两段话来概括一下他的讨论。 51

“如果我们认为我在不同的时间与自己的一致是个有局限性的例子，那么我们就会发现，在我们所说的某一‘精神’的

① 《关于国家的哲学理论》，第7章。

一致和同一社会中所有‘精神’的一致之间的区别是很难证实的。”①

在后面的一章中，他又说：②

“个人在许多方面受到限制和隔离。但是，他们的真正个性并不在于他们的孤立，而在于使他们能够对共性作出独特贡献的独特行为或者服务。”

这些说法严重违反常识，令人感到荒谬之极而不愿与之争论。这里要说明的是：自我和别人的区别是黑白分明，非常清楚的，如果有人会看不出，那就没有更清楚的区别可言了。还要说明的是：如果对关于国家的某些看法不得不用如此混淆黑白的手法为之辩护，那么仅凭这一点就足以驳倒它们。

不过，就此停止这场争论，是不会令人很满意的。我们必须找出这种谬论的根源。首先要问，从什么意义上可以说不同的个人会有某种共同的生活或者共同的经验。第一，他们是生活在同一个社会中。甲乙两人对同一个客体都有所了解时，可以说他们会有一种共同的经验。例如，他们阅读同一本书，学习同一个科目，看到同一朵玫瑰花，同办一个企业，同是一个团体的成员。这是一种实际的一致，一种数值的一致，但是，这种一致存在于外部世界即两个人都接触到的那个世界中。它可以存在于实际上存在的世界中，如存在于两个人都看到和闻到香味的玫瑰花上，它也可以存在于这个

52

① 《关于国家的哲学理论》，第178页。(参看中译本第184页。引文与原文略有出入。——译者)

② 同上，第183页。(参看中译本第189页。——译者)

世界的变化过程和两个人都起了作用促成的变化即两个人都想实现的目的中，但不管怎样，对这两个人来说，都是外部的一致。这种一致存在于客体上——这里使用“客体”这个词有其方便之处，因为它一般可以作两种解释，有时可以指真实的东西，有时可以指目的。这两个人是主体，是和那个客体有关的感觉、认识、思想、感情、积极的意愿等等的独特的中心。主体是两个，而客体是一个。但是，第二，甚至在作为两个人的甲和乙之间也有一种一致。他们是，或者可能是同样被那个客体触动或者倾向于它的。两个人都闻到了玫瑰花的芳香。办企业成功是两个人都渴望达到的目的。这里的关系，有些人会认为是特性相似，另一些人则会认为是特性相同。视之为特性相同时，容易把它和属于客体的数值的一致看作一回事。然而这是一种独特的关系。这两点就是两个人之间一致的依据：与同一个世界的关系；两个人本身的特性的部分相同。

这些关系怎么会根本不同于我的经验的各个组成部分之间的关系呢？例如，我可以两次闻到同一朵玫瑰花的芳香，也可以接连几天不断地追求同一个目标，而在情绪的高低、兴趣的大小等方面会大不一样。回答是：我所有的行为和经验都会有其共同之处，这决不是你和我所能共有的。我不仅知道我遇到的客体，而且知道遇到时的表现，但是我决不会知道你遇到任何客体时的表现。当然，我相信你会遇到各种客体，但我是根据推理相信的，因为你是和我一样的一个人，行为表现也和我的非常相似，所以我能够理解。当我们被认为有共同的经验时，有一点被忽略了，即“经验”这个词的意思是不太明确的。它可以有这个意思：你和我有同样的经验。也可以有另一种意思：你的经验完全是而且永远是你个人的，我的

经验也完全是而且永远是我个人的。经验可能意味着心目中的一系列目标，从这个意义上说，它可能是共同的，它也可能意味着亚历山大教授[①]称之为快乐的事物，或者是可以更恰当地称之为痛苦的事物。精神总是要和各种客体打交道的，要理解、考虑、对付等等。对付或者考虑并不是被对付的客体或者被考虑的客体，而是使人感到快乐或者痛苦的行为或者状态。它确实可以变成已知的，从这个意义上说，它是一个客体，但这是一种性质截然不同的客体，这类客体的特点是每一个都被认为是另一个客体的主体。这类主观行为或状态的整个系统会形成一个连续统一体，构成我内心的感受，也就是我的个性或者我的正常状态。我的自我意识的依据，就是这种贯串着快乐与痛苦的感受和与之有联系的全部客体之间的区别，而我的个性意识就是我对这种感受的连续性的认识。这就是孤立的因素，和鲍桑葵的意见相反，孤立乃是个性的真正核心。这种孤立不仅仅是形体上的。我的身体是我的客观世界的一个组成部分。我能通过知觉了解这一点，就像我了解玫瑰花一样，但是，像痛苦这样的经验总是存在于体内的，是身体内部的感觉，我的身体和别人的身体在形体上的分离，虽然不是我孤立的原因，却是和它分不开的。在实践哲学中更为重要的一点是：我的感觉的全部系列都属于痛苦的经验。我确实知道自己的感觉，能够说出来，还能把它们分类，达到使之成为我的客体的程度，但我始终知道它们是我所特有的使我快乐或者痛苦的感觉，是不同于外部世界的主观连续统一体的属性或状态，是我个人的无法表达的内心感受。当我

① 亚历山大(Samuel Alexander，1859 — 1938)，英国哲学家。——译者

被认为和另一个人有同感时，那是令人困惑的比喻。看到别人痛苦时可能会引起我痛苦，但这是另外一种痛苦。在正常情况下，这种痛苦甚至是不同性质的。当我的孩子苦于牙痛时，我不会感到牙痛，而是会觉得可怜，或者感到焦急，这是一种感情，不是一种感觉。有些情况有时会被想像为按最精确的意思讲的同感，好像看到或者听到身体痛苦的情况时，会被刺激得使自己也有同样痛苦的感觉，但是就在这种情况下，所讲的也是性质的相同，而不是数值的相同。而且幸亏是这样的，因为我若也有受难者感到的那种真实的痛苦，我就简直无法去安慰他了。

我们可以看出，鲍桑葵博士断定人与人相同的说法的根源，就在乱用"经验"这个词。就很多客体而言的经验，可能是许多自我所共有的。就各个自我感到快乐或者痛苦而言的经验，则完全是个人所特有的。从前一种意思来说，不同的人能够共有一种经验；从后一种意思来说，则尽管他们可能了解彼此的经验，但决不会完全相同。从前一种意义上讲的经验并不是一个一般概念，而是人人都与之有关的一个广阔的客体世界。从后一种意义上讲的经验则是一个一般概念，是就彼此相似或者具有相同特性的一类人而言的。①

① 如果认为鲍桑葵博士忽视了意识的排他性，那是对他不公平的。例如，他在这本书中(183 页)就说过："从某种意义上说，确实没有哪一种意识会带有另一种意识的性质或者会实际上成为它的一部分。"* 他在《个性与价值原则》一书中(47 页)也有类似的说法："没有人会试图根本否定我们所说的各个自我或者自我的形式上的独特性。这是因为一个有限的经验中心不可能作为它自己的直接经验来获得另一个人的直接经验。"但是，他好像把我们认为是快乐的经验看作一种形式，是由经验的客

55 令人愉快的经验，特别是感情，属于个人的隐私，这一点和关于暴力与自由的学说有很大的关系。鲍桑葵在第八章中论述国家56活动的范围时，认为问题在于暴力和真实意志的精神特性的对立。国家不得不依靠奖赏和惩罚（190页），而后者会破坏“作为美好生活的一个因素的”行为的价值。“从这个意义上讲的被迫采取的行动并不是意志的真正的组成部分。”这样讲是很合理的，而且真正

体使之具有内容的。在这本书的前几页中（38页）就有这样一段话：“感情本身纯属个人隐私和无法表达的特点已被超越自我和使之统一的内容的一般性以各种可以容许的程度取代了；而且这些内容是构成我们的个性的要素，所以，认为个性或者人格在感情的排他性中有其中心地位的想法忽略了个性或者人格本身的基本特征。它表面上具有显然无法共有的直接性；但是，在实质和内容上，它是一般的，是能够表达的，是可以扩展的。”因此他在后面（48页）又说，任何直接经验都必然具有的独特性被认为包含着个性的实质，这种独特性和通常假定不同的人会具有的无法解释的基本相异性有很大的差别。“这只是说，他们都是复杂的有机体，有质的区别，这能防止他们被完全调和，虽然这种区别一般来说并不是严格地依属于不同的人而定的。”看来你我之间似乎必然会有一些表示特性的区别，就像同一个东西的任何两个部分之间会有这样的区别一样，但是，这种区别不会妨碍我们的基本的同一性，不会根本不同于我自己在不同的时刻或不同的关系中的表现可能会有的区别。这个论点是在第58页展开的。“虽然有这个例外，在能与任何程度的敌对性和相异性相容的共有感觉方面，只要是能使我们和过去及将来的自我一致的理由，就能同样使我们和别人及社会达到一致和共同行动。我们确信能有这样的一致，这在两种情况下都是推理的，根据这样的推理，两种一致都是由语言、思想、目的、可以表达的感情的内容等促成一致的要素使之达到的；而且如我们已经知道的，别人通过这些和我结合时，其紧密的程度会远甚于过去的我和我的结合。”因而难怪我们会在这本书中（62页）看到这样的说法：“单独性并不是个人的一个基本特征，而是一种近似表面现象的状态，只要真正的个性占了上风，它就会消失。”从这几段话来看，尽管也承认有限的经验中心的排他性，而主体和客体，快乐和所体验的事物之间的根本区别好像都被鲍桑葵博士忽略了。他的整个眼界似乎就在一个平面上。明确表达的和完整的，不完全的和混乱的，不管多少，都是经验。个性是指一种水平较高的明确表达，因此，表现的程度有所不同的各种个性，都接近同一个极限，即完全可以明确表达的单一的经验。这种想法讲来讲去，全是些虚构的东西，一旦能够区别主体和客体，它就会破灭了。

* 参看中译本第188页。——译者

涉及了限定国家的作用的真实动机之一,[①] 但是,由于要否定个 57 性,鲍桑葵拒绝接受这个观点:暴力或者通常所说的国家的干预在于让别人干扰自我(见183页)。对他来说,原则上是不存在什么别人的。我倒想加上一句:果真如此,也就不会有暴力了。支持暴力的是什么,它依靠的又是什么呢?就是个人的孤立状态。当我们说要强迫某个人采取某种行动时,并不是说要抓住他的手迫使他去

---

① 鲍桑葵博士对道德上自由的性质的认识比另一些著作家特别是比黑格尔充分一些,这样讲对他是公平的。如他在《关于国家的哲学理论》中所说的,他对自由的总的看法是:在能够控制自己的感情时,或者更准确地说,是在真实的意志能够控制不真实的意志时,自我是自由的。但这不是自由这个词原来的或者基本的意义,这一点被坦率地承认了,这是应该肯定的。自由的原意是没有某个人压制其他人的情况,超出了这个范围,我们就是在或多或少地利用一种比喻的说法(137页)。不管怎样,他仍然坚持认为我们是"有理性的人,对于基本上使我们有可能维护自己的真实的或者一般的自我的一种法律和制度,就是在它以令我们愤恨的或者甚至是受到我们谴责的方式压制我们各自的意志的时候"我们也会予以默认。"谴责"这个词在这里用得很怪。它的意思是我们能公正地,也就是合理地谴责法律吗?如果是的,那就好像有矛盾。鲍桑葵的意思谅必是:即使有某项法律不好,我们仍然会认为法律是必要的,或者更确切地说是可能会认为守法是必要的。但是,真正的问题不在这里。说法律本身是道德上自由的一个手段是从什么意义上讲的呢?这里的意思显然是:强迫抑制我的一些互相矛盾的冲动会使我的真实的也就是合理的意志得到自由。这样就没有理由在理论上反对用法律手段使人向善的计划。但这好像简直不能表达鲍桑葵自己的意思,因为后来他又坦率地承认强迫是有限度的,而且这种想法根本不符合事实。如果我的合理的意志制止了错误的冲动,它就是确立了自己的统治地位,从道德的意义上讲也就可以说是自由的。但是,如果错误的冲动是被外来的约束力制止的,我的意志就不仅不是自由的,甚至是不起作用的。对于以强制手段使人向善的想法,至多只能这样说:强迫制止的办法在某个特定的时刻可以防止某个无法补救的错误,使我以后有可能恢复真正的自制力;就像如果制止了我自杀,我就至少有机会重新生活得好一些一样。但是,如果我永远处于受监护的状态,我就永远是不自由的,也没有办法获得自由。

做。一个保姆可以这样对待一个幼儿，对待成年人则不会这样想或者实际上这样做。我们的意思是要用刑罚作手段，促使害怕将来受罚或者希望将来受奖。当甲对乙使用暴力时，情况会怎样呢？让我们假定乙是某个冲动、渴望或者感情的主体，这种冲动、渴望或者感情完全是他个人所特有的，甲不会和他共有，而且必然一点也不了解。如果乙屈服于这种冲动，他就会按照甲的命令受惩罚。这时的苦恼、伤心、也许是极度痛苦的感觉又一次完全是他个人所特有的，甲不会和他共有，而且可能一点也感觉不到。危险在于甲可能会对乙的感觉漠不关心。不论是对渴望，还是对使他抑制这种渴望的惩罚的感受，必然都不能传给甲。要是甲确实也有乙的这些感受，那就不会有这种危险。他在作出对乙的处理时就会全面考虑事情的经过，根据自己的感受来作出决定。如果从共同受苦的意义上讲的这种经验的共同性总是存在的话，使用暴力就不会有特别的实际危险，而且在一个民主的和一致的社会中，我们实际上的确希望在运用大家都会同样受到的惩罚时能宽大一些。但是，只要有统治者和被统治者的区别，运用暴力就容易有任意妄为的情况，明确地说就是会有一群人要受到其他人的侵扰，后者则大部分都不会受到这样做的实际后果的影响。

58

我们可以把这个理论问题探讨得稍微深入一些，还可以提出一个问题：一个人是否能够像他对别人施加压力那样对他自己施加压力呢？我们已经知道，当他对别人施加压力时别人会受到痛苦的威胁，不过这种痛苦不一定是接着就会有的，也不是他自己能感觉到的。对自己施加压力时，这两种情况都不会出现。这时他是要抑制一种冲动，也就是说他要运用他的本性的全部力量，或者更准

确地说是要运用由所有的信念、原则、爱好等等组成的那个有机的系统即他的个性来压例冲动，而且事实上不会像赢得胜利一样地战胜他自己。他不会用自己不会受到的惩罚来威胁自己。严格说来，他根本不会威胁自己。他确实可能会害怕受到某种惩罚，那可能是悔恨，或者可能是什么使他头痛的事，他还可能对自己说：这种情况肯定会像白天跟着黑夜一样地接着出现。不管怎样，这不是威胁而是预料，不是预料会有人**从外部**横加干预，而是预料自己的行为会造成某种必然的后果。这显然也不是预料有这种危险的人可以避免的情况。只有从一种意义上可以说一个人会威胁自己，那就是说当一个人要进行某种人为的自我改造时，他会立誓要以苦行赎罪。这种情况如果可以认为是真实的，就可以根据推理转到自我和别人的关系中的自我的范围，而且只能属于表现我们的道德本性的范围。

因此我的结论是：暴力的运用情况基本上就是鲍桑葵拒绝相信的那样。运用暴力是使个人受到别人压制，其实际的危险就在于暴力所引起的个人的感受是与人隔绝的，鲍桑葵却把这一点当作次要的问题而不予考虑。 59

所以我们不能同意鲍桑葵博士在他的新著中对自由所作的解释。对怎样能够做到自治的问题，他的回答是：答案来自“公共意志的概念，它必然包括存在着一个具有能使思想和感情达到一致的性质的实际社会。没有别的办法能够解释这一点：一个自由的人怎么能够容忍，甚至欢迎强制。”[1]这种理论表面上是有吸引力的。在

[1] 《社会理想与国际理想》，第 271 页。

一个有秩序的社会中，虽然受到强制，我还是自由的，因为社会的意志就是我自己的意志，强制也是由我对自己行使的。然而这全是十足的空话。社会的意志可能根本是和我自己的意志对立的，而我仍然要服从。服从甚至可能是我的义务，而且在正常情况下，即使我认为法律不对，也是这样，因为必须使社会保持一致；它经过考虑的决定如果对有异议的成员没有影响力量，结果必然是混乱无序。一项不适当的法律如果不是极端错误的，就不要把它的害处和削弱整个法律的权威性的害处相提并论。

因此，说我在服从时是和自己的意志一致的就只能有一种解释，即两害相权取其轻。如果说在这一点上我是自由的，那并非因为我是一个和我有同样想法的社会的成员，而只是因为我是自己的行为的主人，要是我愿意的话，也可以选择忍受不服从就会遭到惩罚的恶果。假若自由要依靠意志的一致，那么在一个复杂的社会里就不会有很多自由。一般说来，自由要依两个条件而定。(1) 强制手段的运用有明确的规定和限制。如果国家阻止另一个人使用暴力或较强的经济力量胁迫或者压制我，它就增强了我的自由；而且法律的始终如一的强制作用实际上是唯一已知的能够保证个人 60 不受别人压制，让大家一起享有一种共同的自由的办法。另一方面，如果法律阻止我喝酒或者强迫我去当兵，这时还坚持认为它是在这些方面增强我的自由，那就很荒谬了。若从其他方面来考虑——甚至从其他种自由来考虑，例如，认为强迫服役对国家的自由来讲是必要的看法是正确的，法律的这两个规定就都可以说是有道理的。这并不能改变一个事实，即自由即使在某个时刻得到了增强，但是在另一个时刻又被削弱了，如果你对被迫违反自己的意志

去戒酒或者参军的人说他在做这些使他非常不满的事时他的意志是自由的，因为社会的决定就是他自己的决定，那就是在嘲弄他。政治自由实质上不在于有同样的思想，而在于能够容忍差别；或者明确地说是在于承认差别有助于建立比一致更加丰富多采的生活。作为能由一个社会的全体成员共享的权利，自由包含着能够制止妨碍这种共享的力量。一个社会如果基本上是自由的，那不是因为它的法律很少或者很多，而是因为它的法律能够保证个人有发展和自由结社的机会，它只会限制那些损人利己的行为，使大家都有这样的机会。这样的一个社会是自由的，在这里不是由一个共同的思想来塑造个人，而是大家都可以得到只有通过有组织的努力来维护他们互相交往的基本条件才能得到的充分的机会。[①]

(2) 从另一种比较明确的意义上说，政治自由是指公民处于主动的地位。自由的个人的要求并不是要求共同的决定和他自己的决定一致，因为那是不可能的，而是要求了解和考虑他的决定。他要求参加公共的商讨会；他要尽他的一份责任。如果他使这样的要求收到了效果，那么即使在某个特殊情况下共同作出的决定是 61

---

① 诡辩家莱科弗罗恩说过，法律是相互公正的保证，这句话按正确的解释就比亚里士多德的相反的看法更接近真理，因为后者认为法律是要使公民变得诚实与公正（亚里士多德，《政治学》，第3卷，第9章，第8节）。要使人们变得诚实与公正，不是用强制的手段能做到的，但保证会使公正行事的人受到保护却是人们有可能使自己变得诚实与公正的一个条件。不管怎样，国家在不加紧压制的情况下运用组织的力量会比单纯制止不公正行为的办法更能促成有利于发展的条件，特别是只有国家才能够把不是仅靠现存的个人的能力获得的大量财富为了社会的目的积聚起来。在这一点上应当指出的是：要限制国家的作用决不是要限定自愿合作的价值，而是恰好相反。

和他的意见相反的，他也算是在这方面出了力。他是自由的，这不是因为社会的意志就是他的意志，而是因为如果大家都会有表现的机会而又在一起生活与活动，他得到的机会和任何一个人能够得到的完全一样。如果较多，就是专横暴戾的开始，如果较少，就是受奴役的开始。

不管怎样，我们在评价从个人有相似之处推断出一个实际上能使所有的人一致行动的共同自我的论据时，不能不涉及基本的形而上学理论，因为这种推断就是它的一个实例。让我们重申一下我们的看法，因为我们已坚持用它来反击鲍桑葵博士的进攻。我们认为，法律制度，即社会传统，显然不是单个意志的产物，除非虚构一个享有无限权力的专制君主，他可以把一套完整的法律制度强加于一个被统治的民族。它当然是无数意志的产物，这些意志有时会一致行动，有时又会互相对立，并会通过它们的冲突与联合形成一套多多少少有条理的制度，其中一部分被写进了法令全书，一部分就体现在习俗和惯例中，然后世代相传，长期保存其主要的原则，但也常有扩充、发展和衰微的情况。"*Recht*(权利)"的制度就是这样的，一部分是合乎道德的，一部分是合法的，这是一般人的理解，对它进行比较的和历史的研究，就会理解得详尽一些。如果我们说它是意志的一种表现或者化身，这个意志并不是指一个独特的连续统一体，而是指一个一般，即实际上是由无数个意志组成的一个整体，这些意志虽然是互相起作用的，它们的存在状态却各有特点。而对黑格尔派来说，这样讲就含有对一般的一种错误的看法。我们是在为个性，为自我与别人之间不能缩小的差别而斗争，而且我们已经和一些反对这种差别的理由交锋了。现在我们却承

认有一个贯穿无数个自我的“一般”。在理想主义者看来，这对我们强调的单独性会是致命的。他们认为，这个一般正是以我们表示怀疑的方式把可以列为它的实例的各种情况统一起来了。我们曾坚持认为，不同的个人的特性的同一性和构成各个人的连续存在状态的同一性根本是两回事。但是理想主义者会否认这种区别的根本性。他们认为同一性就是一般性，我们要加以区别的两种同一性，只是一般的两种表现形式。因此我们要讨论一下关于一般的这种理论，如我们在前面说过的，这是整个问题的基础。这种理论是由黑格尔提出来的。

那么黑格尔认为什么是一般呢？[①] 像要弄懂他的辩证法中的其他概念一样，只有越过一些错误的观点和偏见的障碍，才能理解他讲的一般。首先，他认为对一般要和表现它的各种个别的实例对照起来理解。例如，红色是一个一般，但是，它不是红色的玫瑰花，也不是红色的布，也不是红色的血。红色的玫瑰花是这个一般的一种个别的实例，红色的血是另一个实例。红色这个一般在这里是和红色的布及红色的玫瑰花不同的一种东西，而且从某种意义上说是和它对立的。这是抽象的一般，是把所有表现它的特殊的事例都去掉后得出来的。可是，如果把所有的个别都去掉了，还会剩下什 63 么呢？如果它既不是红色的玫瑰花，也不是红色的布，又不是红色的血，也不是任何别的红色的东西，那就没有红色了，似乎也就没有什么抽象的一般，我们似乎也就不得不认为只有个别存在。为了避开这个困难，我们也许可以说红色是指花、布和血都有的一个共

---

① 参看有关著作，特别是《逻辑学》，《全集》I，第5卷，第36—63页。

同的成分。它是这些东西共同具有的一个特征，是和它们相异的那些特征截然不同的。但是，这里又出现了一个困难。红色的特征在不同的情况下不是完全一样的。玫瑰花的红色有深有浅，布和血的红色也不会完全一样。它们共同具有的红色会变得淡一些和差一些，使我们连一个十分清楚明确的概念也无法形成。如果我们要描述所有这些东西的红色，就会像休谟所说的那样，出现在我们的脑海里的，不会是一般的红色，而是某种特殊的红色。我们在抽象的领域里走得越远，这个困难就越大。例如，红、蓝、绿等都是颜色，而那个超出一切之外，不是红，不是蓝，不是绿，也不是任何其他特殊色彩的颜色，究竟是什么呢？如果我们想考虑这些界线，就要把我们的概念组成一幅斑驳陆离的镶嵌图。如果说颜色是两种有色物体共同具有的一个成分，那就要允许我们说，红色是一批有色物体共同具有的与其他有色物体不同的另一个成分，深红又是另一个成分，还有光亮、透明、不透明等又是另外一些成分，我们看到的这朵红玫瑰花中就必定有几个这样的特殊成分同时存在。这时从另一种意义上说，一般已经变成了个别——颜色这个共同的成分，它就是我们看到的实际颜色的组成部分之一。另一方面，这些个别也都可以说是一般，因为颜色是全部有色物体所共有的，红色则是一部分有色物体所共有的，特殊的淡色又是较少的一部分有色物体所共有的，而像光亮之类的一些特征则没有色泽的区别，是深浅不一的许多种颜色所共有的。这个论点的结论是：被当作与个别相对的一般和被当作与一般相对的个别都包含着矛盾。它们是能互相转化的。

那么真理是什么呢？这可以从下面的解释中看出。颜色并不是红色、蓝色、绿色等共有的一个可以辨别出来的成分。它实在是时而红，时而蓝，时而绿的，所以它是各种各样的颜色，然而它又不是在同一个时间和地点同时出现的各种颜色。它也不是各种颜色的总和。总和最终只能是把各个有色物体全部集中起来的结果。它确实是充满于一切有色物体，可以显现为某一种或者另一种颜色的一个要素。这个想法看来是认为，假使我们已经洞悉一般的性质，就会懂得所有的这些差别都是由它而来的，就像人体的各种器官都是由一个胚芽发展起来的一样。黑格尔表达这个意思时是这样说的：真实的或者具体的一般，就是个别。他所说的个别，如他讲得很明确的，并不是指我们的感官能够辨别的独特的物体，如红色的玫瑰花。他是指充满或者贯穿于各种不同的展示或者表现中的一种特性，所以，差别是和一般有关的，就像某个东西的属性和这个东西本身有关一样，或者像生命的各种状态或活动与生物本身有关一样。把这种特性应用于一种思想时，其似乎有理的程度会比应用于一种思想所涉及的现实时高得多。例如，一个人如果认为颜色是物质世界的属性，那么把它描绘成一个独特的东西就变得极为荒谬了。颜色不管在哪里都是以各种变化的状态出现的。它们和一个独特的物体具有的持续性与同一性根本没有相似之处。另一方面，如果考虑一下我们头脑里的颜色这个概念，就更有理由可以把它看作一种系统，这种系统会被认为应该是由某一类事物按一定的关系组成的，但是作为一种系统，它就是一个永久性的整体，它不会由于组合关系的各种差别而改变性质。这样我们就能理

65 解，说一个东西有某种颜色，就是认定它属于这个系统的范围，我们也就可以避免这个困难：要给“颜色”这个词确定一个意思，使它具有能区别于其他明确的特性的一种明确的特性；黑格尔说得对，要是这样做，我们就会越来越深地陷入毫无意义的抽象化。

另外，让我们同意这个说法：当我们断定一个一般如颜色时，就是把一个物体和我们想到的某个系统联系起来了，而且一般说来，确实可以认为我们的各种概念就是这类系统和这类系统所组成的系统。黑格尔的理论的谬误在于把我们的思想系统等同于与之有关的现实。我们的思想系统和现实的系统不是完全一致的，除非这样理解：我们的思想本身是一种活动，但和那个现实有关，而且现实本身在我们比较深入和全面地考虑它和思想的关系之前，是不容易彻底了解的。例如就我们面前的这个例子来说，我们必须承认，在把事物进行分类时，我们会归纳出一些一般与个别的系统，而尽管这些系统能从某一方面准确地说明某些东西，却不能从其他方面说明什么。例如，如果我们想知道某个事物是怎样发展、形成和消失的，那么靠说明它属于哪一类，就不会得到解答，而是要找出它和它的前身、伴随它的情况、它的最后结果等等的关系。我们对分类系统是合起来整个考虑的，它在我们的思想中是一个整体，即使你想要一个个体也不行。对它的考虑是一种独特的活动。但是，这种统一的思想所涉及的物体即属于这个系统的那些物体可以程度不同地分散存在于宇宙中，而且没有任何办法能使它们结合成为一个独特的整体。归根到底，这就是黑格尔关于具体的66 一般的著名理论的谬误之处。它把包含在思想活动中属于概念的

整体当作概念所涉及的众多物体了。[1] 一般所描绘的实在是由没有定数的个别组成的，它们互有联系是由于特性有相同处与相异处，也就是说有或多或少的完全相似之处，而不是由于具有构成个别的那种本质的或者表示原因的连续性。

不管怎样，把个别和一般混为一谈，要不是实际上有某种似乎有理的根据，是决不会有人认可的。这种似乎有理的根据是什么呢？那就是：若从某一个方面去看个别而不考虑某个基本特征，你就会看到它和一般的相似之处。让我们考虑一下生物，例如一个人的情况吧。从某种意义上说，他从生到死都是同一个人，但是，从童年到青年，从青年到成年，他又是有所不同的；再分细一点来说，他时时刻刻都是有所不同的。你会在他身上看到异中有同，这就是你从红色、蓝色、绿色所共有的颜色上看到的情况。而且，一个人是集多种情况于一身的。他是一个有思想、有意志的人，是一个有精神的人，又是一个有血有肉的人，而这些方面又都渗透着他的整体，就像深浅不一的各种红色中都有红色一样。这里又出现了一个问题，即他是否和表现不同时的那些他有区别，或者他是否就等于被看作一个整体的那些有所不同的他，或者他是否是一个时而这样，时而又那样的人，是否必须这样或者那样并要通过所有的不同表现才能最后完整地表现他自己。在所有这些方面，个别的自身同一性都和一般相似。基本的区别是个别的整个存在具有连续性。一个人的一生是连续不断的，任何时候他都会在某个地方，决不会中 67

① 可以说每当我们用到同一个概念时，都会涉及大量同一类事实。因而涉及的范围是相同的，涉及时的思想也是相同的。但这并不是说这些同类的事实可以按其内在的联系构成一个独特的整体。

断他的短暂存在的连续性。在把他作为单独的一个人提到时，我们是肯定或者说是表示相信一种实体的连续性。这就是说我们相信他在某个时刻的表现是他在下一个时刻的表现的基础，相信他是通过自我决定变成我们看到的样子的。这种自我决定当然不是绝对的，因为他的环境能影响他，但总是会有自我决定的成分，使他能一直保持他的特性。而在同一个阶级的两个人之间，就没有这种必然的连续性。两个人可能互有联系，也可能没有。然而，他们属于同一个一般，具有一种与任何实体的连续性都没有关系的共同的特性。另一方面——这里还有一个更深的混乱根源，由于不同的个别之间也可能在某些方面有很重要的相互联系，所以虽然都是个别，只是种类相同，它们也可能会联合起来，形成一个具有其自身的一种实体的连续性的整体。就任何社会来说，情况也正是这样。以家庭为例。成员都是独特的个人，也就是说每个人都有其实体的连续性。但是，整个家庭又是这些人的一个亲密的联盟，他们会由于某些关系而非常密切地互相影响，从而建立一种共同的生活。因此，家庭既是组成它的那一班人，比如说托马斯·布朗全家——托马斯·布朗家的全体成员——它又是一个较高层次的真实的个体即托马斯·布朗家，它会保持某种生活和自身的一致，使之能表现为一个独立的实体来达到许多目的。不管怎样，这样考虑时家庭就不是一个一般，而是一个个别，不过是和有形的个别不同的另一种个别。正是把共同体的这两个方面混为一谈的说法支配着关于公共意志的整个理论。

68 让我们来看看它是怎样推理的吧。首先，个别就其本身来说是不实在的。每一个个别都必然是一般的一个实例，是一般的一种表

现。因而作为个别的某个人并没有真实的存在状态。他只是某个一般的一种表现。那么我们要到哪里去找这个一般呢？不要到他和别人的共性方面去找。那是不真实的或者抽象的一般。应当到可以称之为个别的东西上去找，因为他必定会存在于某个有秩序的整体中，即存在于人类的某种组织或者联盟中，这种组织或者联盟是自立的，自主的，是一种意志系统。现在有若干个这样的系统，但是黑格尔认为能够把这些系统都包括在内的一个系统是国家，所以国家是最高的一般，属于它的某一个人只是它的一个实例或者一种表现，国家的意志才是真实的意志，是一般的意志，个别的意志只是它的伴随情况或者表现。因此，黑格尔的逻辑一方面取消了个人的独立自主，另一方面又取消了把个人和作为一个整体的人类联系起来的特性相同的一般联系，改用人类有组织的团体作为实际的联系来代替它，而这种团体的最高级的形式就是国家。这里实际上存在的谬误程度如何，即认为国家是人类最高级的组织的看法的正确程度如何，我们暂时不用去问。要害是：由于把一般等同于个别，黑格尔毁掉了特性的一般性，而这是所有最高的道德标准和信仰赖以建立的根据。这些对他来说是没有意义的，因为它们只是抽象的一般。他这一着还毁掉了个人的自立精神，而这是自由的基础，因此我们也就可以理解为什么凡是天真的人们所说的自由在他看来都是一种不合理的和没有意义的幻想，是关于个别的一种幻想，是把个别本身想像为一个独立的实在，而不是能包括一切的一般这件长袍上的一个纯粹的褶子。然而黑格尔的学说可以说是自相矛盾的，因为特性的一般性如果确实是以属于某个有组织的整体为基础的，那么我们确实在人们身上看到的这种特性 69

的一般性就应当是表示人类从某种意义上说乃是一个有机的整体，因此我们讲到国家时把它当作一个一般的名称并且承认有许多国家这个事实也就应当是表示有一种能把它们联系起来的一般因素，所以也必定会导致关于一个超级国家的想法，至少是会想到一种高于一切国家，能把它们全部包括在内，形成一个有机的统一体的组织。黑格尔所否定的，正是这样一个有机的统一体，他认为高于国家的，只有世界历史的一种精神，这实质上是一个历史发展过程，而且是各个国家互相斗争和破坏的过程，而不是一个用统一的精神激励它们并为它们找到一种符合一般规律的真正自由的统一体。①

---

① 鲍桑葵博士在他的《个性与价值的原则》(第 2 讲)中承认一般性和他所谓的个性有区别。他采用了贬低一般性的手法，例如他在第 34 页上说："最一般的知识……显然必定是最少指导意义的，而且很可能会发展到极端空洞无物。"对这种说法可以这样回击：万有引力定律既不是没有指导意义的，也不是空洞无物的，因为它适用于一切物体。正相反，它恰恰是确实适用于一切物体，而且不仅是适用于地球和地球表面的物体的一大发现，从而使牛顿得以作出一些涉及范围很广，影响极大的惊人的论断。鲍桑葵继续争辩说："你不能靠把各个组成部分按其相似的程度进行分类来对人体或者一台蒸汽机作出解释。"这样讲当然有一些道理，但不是完全合理的。要是不能把蒸汽机的各个部件的作用看作与之十分相似的物体起作用的一般规律的一个实例，我们就不可能了解它们的作用。

至于其他问题，鲍桑葵争论时只举例说明了一般的和个别的之间的区别，而没有证明由一般性引申出来表示个别的特性的"一般"这个词的使用是有道理的。他有充分根据地认为个别的和一般的有某种一致之处，就是前面提到过的那种一致。"我们可以说明的基本原理就是异中有同。一般性就是不同事物的同一性。普遍性就是通过不同的事物显示的同一性。"(37 页)我们倒认为一般性的意思是就许多有相似之处但不一定在任何别的方面有联系的物体而言的。个性乃是一种心理的、生理的或者诸如此类的联结力，它贯串于许多方面，使之形成一个整体。由于无法否认显然存在我们所说的一般性，鲍桑葵似乎决心要尽量贬低它的意义。他几乎像是在大骂它顽固，不该始终是万物的一个组成部分。他告诉我们，排他性乃是个别的一个次要的特征。如果过分坚持这一点，就会把人引入歧途。他承认(104 页)任何可能存在的一般性或者重复现象都是普遍的无数经验的一种推论，"但它是这种经验不完整的一个特征，而不是完整的特征……为什么任何存在物都要再次表现原已充分表现过的东西呢？"所以他在第 116 页上又说："重复会使人联想到失败。"难道承认存在重复现象不会使人联想到把一般等同于个别的理论失败了吗？一个正确的命题是不会由于有人贬低其意义而被驳倒的。

第四讲　国家的意志

71

至此我们已对形而上学的国家论的三个主要命题论述了两个。第一个命题是：真正的个性或者自由在于和我们的真实意志相一致。第二个命题是：我们的真实意志和公共意志是一致的；我们还没有涉及的第三个命题则是：公共意志能由国家或多或少地正确体现。在分析第一个命题时，我们发现它是依靠把两个不同的概念混为一谈。一个是人性的概念，认为人性比自觉的和审慎的意志更有意义和更加多种多样。另一个概念是理想的意志，认为它将表明人性会达到协调一致的实际可能性。前者是真实的，但是它既不等于意志，也不等于理性。后者就是合理的意志，但不是真实的。要达到它，至多只能靠宗教用“再生”这样的说法所表示的那种伟大的自我改造。

所以我们抛弃了“真实意志”这个词，因为它只会引起混乱。但由于暂时从理想主义者那里接受了这个词，我们发现还有一个会把人弄糊涂的说法，就是他们用来证明“真实意志”与公共意志完全一致的论据。这个论据把特性的同一和持续存在的同一混为一谈，结果就是造出一个使之失去了人与人之间的区别的共同自我，从而对整个社会关系的问题作出了错误的解释。

这就是形而上学的社会学说的两大谬论，但是还有由之产生 72 的第三个谬论，在实际应用中也同样重要。这个谬论就是把共同自

我或者公共意志等同于国家。也许有人会认为，如果我们完全否定了关于一个共同自我的想法，其应用就会和原理一起落空。但是这个论点仍然需要检查，原因有二，一是它表明了主要思想中的一些错误成分，二是它和涉及国家与人的社会生活的关系的整个问题有关。

对把真实意志等同于公共意志的形而上学的观点先不要评论，我们才能理解下述论点的意思：一个人的本性的充分表现是社会性的，他的利益从这个词的最完全的意义来说是和其他人的利益息息相关的，也和社会组织的结构有着千丝万缕的联系。但是，个人的利益为什么特别是和国家有密切的关系呢？那么国家可是整个社会组织、家庭、个人的大部分社会利益、科学、文艺和宗教的另一个名称呢？对现代人来说，至少是对非德国人来说，这个问题的回答是否定的，而且除了形而上学派以外，大多数思想家都会认为这是现代人和希腊人的基本分歧点之一。对希腊人[①]来说，城邦是全部生活的中心，这个事实决定了希腊人的思想的完整和一致只限于一定的范围，也决定了这个范围的狭小和最终的不适当。城邦的自给自足是和希腊人未能形成一个较大的民族这一点分不开的，也和他们的宗教还不发达的情况有密切的关系，因为这种情况使他们不可能确立一种高于世俗权力的教权。不过希腊思想家们自己也认为国家生活的范围太狭窄了。柏拉图也许会认为对他的保护人的幸福不能撇开国家的利益来考虑，因为他们的主要职责

73

① 指有正统观念的希腊人。犬儒学派和其后的斯多葛派的学者都为比较开阔的眼界打下了基础。

是为国家效劳，但是，显然他也认为一个有修养的哲学家真正想做的事情是独自到极乐世界去放牧，若要使他想起国家的任务，就是要使他回到已经逃出来的那个岩洞中去。他争辩说，我们要求哲学家这样做，也没有什么不对，因为我们只是希望他报答国家对他的培养。但是，对柏拉图来说是一种精神生活的哲学活动显然已开始现出一种只关心哲学本身的倾向。所以在亚里士多德看来，哲学家的学识乃是政治家的实践知识的女主人而不是仆人，理论活动主要是关心比人重要得多的事情。而且在现代社会中，除德国外，国家到最近为止一直都是处于不重要的地位。与其说它是生活的源泉本身，还不如说它是社会生活的平常的必需品。在形而上学的理论中，整个现代的趋向完全被颠倒了。如我们已经知道的，国家变成了自身的目的，原因就是把国家看成了我们的社会活动的主要内容，认为它是文明生活的有机组织。

让我们来看看鲍桑葵博士据以得出这个结论的理由，也就是说看看他怎样从认为真实意志是我们的个性的基础转到认为国家是我们效忠的最高对象。这个转变是从下面这段话开始的："这个自主的意志的强制性的要求是我们最深入的本性，而且我们不可能摆脱它。这就是政治义务的根源。"是否应该更确切地说，我们的迫切要求是使生活达到合理的协调，而这个要求就是我们所说的道德义务呢？这样讲就会和这段引文前面的说法更为一致了，因为按前面的说法，造反被承认为一种合理的义务，理由是某个要求我们服从的制度可能是和合理的意志所必需的条件不相容的。如果 74
懂得了这一点，显然就不会有不服从道德义务的政治义务，政治也会服从道德。因此要解答政治哲学或者社会哲学的主要问题，必须

和像鲍桑葵一样试图使政治哲学成为一门独立学科的那些人背道而驰。

鲍桑葵还说,[①]这个真实的意志就是像卢梭那样的一些思想家认为是和国家一致的那个意志。他提出的理由是:如果你想从人出发来设计,以便使他有"一个实现稳定目的的机会",你将不得不"至少要一直想到国家,也许还会想得更多。"所谓"也许还会想得更多"乃是一句附带的话,可以迟一点再考虑。这时我们必须涉及鲍桑葵博士的国家观。他告诉我们,国家不"仅仅是政治组织,而且是包括从家庭到行业,从行业到教会,到大学等各方面决定生活的那些组织的一个完整的统治组织。它是使所有那些组织能够存在并且具有意义的一个组织。"它能"有效地批评那些组织"。关于国家的目的的一个完美的概念大概是指"关于发挥人的全部才能的一个完整的想法"。同时国家必然是暴力。暴力是国家所固有的,它不仅被用来"遏制妨害治安的人,还以命令和官方意见的形式运用于守法的普通公民。"它会形成一种自动性,成为我们比较自觉的和明智的行为的基础。但是,尽管作为生活的基础是必需的,暴力和自动示意在性质上是"和精神的极端突出自我的本性对立的",这并不是由于国家使用暴力时是要控制个人或者某个控制别人的人,因为不存在不同的人,也没有和国家对立的个人,而是由于暴力的成分是和美好的生活对抗的。它是"一味危险的药",总是被用75 来"当作一种制止阻挡合理的意志起作用的倾向的解毒剂"。结果

① 参看《关于国家的哲学理论》,第149页等(中译本第163页等。引文与原文有出入。——译者)

是“由于要运用暴力，国家的职能必须受到严格的限制。”它不必试图直接促进美好的生活。“它所能起的作用是排除各种障碍，消除妨碍目的实现的情况。”它的职责是“阻止妨碍”美好生活的行为。

这就是我们看到的对国家的一种解说，它是由两句话组成的，对这两句话，我们要分开来检查。第一句话是把国家等同于整个社会组织，鲍桑葵博士好像多少有些意识到这里所说的国家是从一种奇怪的意义上讲的。通常我们讲到国家，或者是指政府，或者也许更准确一点说是指靠法律和政府维持的组织。国家是调节公共利益的社会组织，法律和政府的各个部门是它所特有的组成部分。这个组织是小于整个社会结构的。鲍桑葵博士可能会争辩说，必须有组织来支撑整个社会结构。在高级社会中很可能是这样，但是(1)很多初级社会在没有任何政府组织的情况下，也有非常良好的社会生活结构，另外一些也只有非常原始的政府组织形式。(2)哲学上的无政府主义者很可能会认为，比我们自己的更高级的社会也可以在没有政府组织或者至少是不运用暴力的情况下使规模不小、关系又很复杂的社会生活保持同样良好的秩序。而且更加可能会认为，把暴力的使用减少到最低限度是符合社会进步需要的一个因素。如果是这样的话，虽然还可以认为道德义务和社会义务是一致的，还可以坚持认为美好的生活只能在社会中实现，但不能把这种美好的生活等同于国家。鲍桑葵的说法的根本错误实际上就 75 是严重地混淆了国家和社会的界限。[①] 国家在目前是社会所必需

---

① 鲍桑葵博士在《关于国家的哲学理论》第二版的“引言”中(xxix 页)似乎也承认他的看法有一些问题，还谈到了一种严格说来既不属于国家也不属于个人的社会合作。如果这是被迫承认的，就会发现这样做对于他最初把国家当作整个社会结构所作的解释来说乃是致命的。

的，但只是它的条件之一。骨骼是人体所必需的，从某种意义上说它能支撑人体，但它几乎不能构成人体的生命，更不能使人体的生命成为令人喜爱的并达到可能达到的完善程度。说国家能够“有效地批评各种组织”也是不恰当的。社会的全部活动是一个整体，它的各个部分能互相起作用和反作用。各种制度和习俗大多是在没有任何自觉批评的情况下完全通过力求适应环境的个人活动逐渐发生变化和互相修改的。不过大部分明确的批评还是要经过讨论和通过没有国家权力的各种民间机构来进行，而且只是在某些转折点上才不得不把政府和立法机关的法令收回去作一些决定性的修改。可以说整个社会结构会进行它所特有的自我批评，而且我们还认为把整个社会结构等同于一个国家组织的说法只会把人引入歧途，因为后者只是前者所必需的组成部分之一。

最后，许多生活组织涉及的范围都比任何有组织的国家更加广泛，而且许多社会部门都和国家部门有交叉的关系。鲍桑葵本人的观点多半来自德国。基督教会在观念上一直都是一个世界性的组织，而不是哪一个国家的组织；其他一些比较重要的宗教和较高的道德标准以及整个文学、科学、哲学和艺术界也是如此。就另一种关系来说，任何一个已成为世界市场的经济市场，甚至还有经济思想也是如此，而且像社会主义国际这样的一些经济组织在某种77程度上也是这样的。总之，作为一种组织，国家只是达到某种目的的一个手段。它是人们组成团体的方式之一。就目前的形式来说，它是某些现代条件的产物。这些条件存在的时间不长，而且很可能不是注定会长久存在的。把国家和社会，政治义务和道德义务混为一谈，是形而上学的国家论的主要错误。

事实上，鲍桑葵给国家下的定义是模棱两可的，一方面说它能有效地批评各种组织，另一方面又说它是暴力，枉费心机地要把两个根本对立的概念凑到一块。批评是和暴力完全相反的。它实质上是一种精神力量。它属于思想，需要有充分的自由。它要通过非强迫性的讨论进行。它对谁都一视同仁。它没有一定的形式。它不受任何传统约束。它像空气一样自由。另一方面，暴力是有稳固的基础的。作为法律，它的原则必须被说明和确定，在不管有什么更精确的含意和细微差别的情况下由官方执行。它对讨论会充耳不闻，一旦决定使用暴力，讨论就算结束了。人类社会感到无需使用暴力的时候是不多的，因为尽管思想像空气一样自由，它所依附的躯体却必须有稳固的立足之处，而且人们已经认识到有任何一种不完善的制度都比完全没有制度好。现代人已意识到这一点，意识到暴力的必要性，也知道它包含着对精神生活的威胁，所以他们一直在寻找某种关于暴力的限度的理论，渴望知道国家究竟在多大程度上受其成员约束。但是，理想主义者的理论不但不能解决问题，而且把整个问题都搅乱了。特别是鲍桑葵博士的描述使我们看到他是非常不规则地在他的解说所提出的两个原则之间摇摆。如果我们问到个人对国家的义务，就会知道他是依赖作为有效的批评手段的国家的。个人的义务好像是绝对的，他的真正的个性已被 78 国家淹没了，因此如我们很快就会知道的，国家是最高的权力，是人类联合组织的最终形式。另一方面，如果我们问到国家对个人的责任，问到它能为增进国民的福利做些什么，就会知道国家只是暴力，它的全部活动都由于强制行为的拙劣和仅限于表面而受到限

制。它不能直接增进自由，而只能扫除障碍。[1] 由于在这两个意思之间玩花样，我们看到的两个解释都很糟糕；一方面所讲的国家是会同化和取消个人的特性而且在对外关系上几乎或者完全不懂道德的；另一方面又讲到慈善组织团体的社会道德，所说的国家是不能积极地增进国民的福利的，它只能排除障碍，使他们有一个公平竞争的场地。事实上国家只是人类社会的一个组成部分。它是人们已经建立的一个组织，在一定的程度上是出于自觉的目的。但主要是各种目的冲突的结果，因为这些目的是在一个表明具有某79种永久性但又经常受到或多或少的革命性变化威胁的社会组织中确定了的。在这个组织中，没有什么是神圣不可侵犯的。正相反，政府、法律以及作为后盾支持它们的各种习俗和惯例都不是人类最成功的试验。它们非常需要激烈的批评，要是把它们奉若神明，就是建立一些人造的偶像，现在就有这样的偶像在扮演名符其实的摩洛[2]，把我们的孩子大批大批地在它们面前烧死。

---

① 扫除障碍的说法实在很不明确，以致几乎可以由此作出任何推断，例如据他说（172页），国家可以实行强迫教育来扫除文盲。原则的伸缩性这么大就表明它的理论基础有问题。在公共教育方面，国家有两个作用。(1)强制，这是必要的，以保证儿童有反对父母忽视教育的权利，这个权利和所有的权利一样，是社会幸福的一个条件；(2)组织社会力量来达到某个公共的目的。我们往往会认为这种组织工作是强制性的，因为它包含着征税。但是，把征税当成强迫个人交出完全属于他们的财产的看法是不恰当的。生产活动中有各种社会因素，所以有一些应归于社会而不应归于个人的成分，它们都只能由国家的机构来为共同体获得。征税是用来获得这些集体财富的成分的一种很粗率的办法，而且实际上不一定公平，但是，为了公共的目的去获得这样的财力并组织使用乃是国家的职责之一，鲍桑葵博士的解说中却完全没有提到这一点。

② 摩洛(Moloch)是古代腓尼基人信奉的火神，用儿童作祭品。——译者

可是还有更深一层的意思。现在就让我们把国家按黑格尔派加以引申的意义来理解吧。让我们就把它当作现存社会的整个结构。那么我们对这个结构的义务是什么性质的呢？它有什么权力，对我们的理性和良心又有什么要求呢？

理想主义者坚持认为，社会的习俗、传统和各种制度都是一种客观的思想或者精神的表现。黑格尔曾把它们和主观推理得出的各种抽象的观念进行对比，并把法国革命说成一种怪现象，认为它是推翻了一个伟大的现实国家已有的制度，要用纯粹是假定的道理来代替历史事实作一种制度的依据。“对照个人意志的原则，我们就会想起这个基本观念：不管个人对客观意志是否承认和乐意，这个概念都是合理的。”[1]鲍桑葵博士也这样告诉我们，[2]说各种制度中都有客观精神：

> “我们只好重复许多大师已经详细解释过的道理：在内容即理性意志活动的这个领域中，我们是通过客观的和真实的形式来了解理性意志本身的结构和实质的。它的具体的和实际的内容就在于此，这是它时刻得以肯定它的决断的依据，这会形成一些步骤和有条理的联系，使它每天的自我表现能和它按照一种既是它的本性又是绝对的一个重要表现的法则行事得到满足的全部活动结合起来——成为其中的一部分。这和享乐主义或者直觉主义的原则的那些抽象的公式形成了多么鲜明的对比！”

80

① 《法哲学原理》，第308页。

② 《个性与价值的原则》，第112页。

这就是客观精神的意思。思想家们试图设想和建立一种合理的社会制度的打算完全是一些主观推理的空想。某个社会实际上存在的各种制度都是客观的理性。社会是理性的一种比较高级的具体表现,胜过哲学家或者政治家的任何自觉的思考,看来任何存在过的社会都是这样的。可是,传统的社会道德实际上会前后矛盾,法律有轻率和粗糙的情况,阶级自私的因素和压制会使法律带上色彩,国家机构甚至处于最佳状态时也会有呆板迟钝的缺点,任何具有历史意义的文明基地上都出现过巨大的不幸,当我们想到这些时,往往会认为只有爱嘲讽社会的人才懂得该怎样对待这个客观精神的概念,纯粹的哲学家是不行的。

但是,我们一定要弄清楚这个概念的根据和为什么说它是错误的。为此,我们可以从鲍桑葵博士的一段话开始,因为他在这段话中按照卢梭的"主权就是公共意志的运用"这个公式概述了关于国家的作用的理论。他为这个公式辩护说,任何国家的作用都是普遍性的;这就是说,它存在于普遍适用的各种习俗、法律和制度中。另外他还说:"任何国家的作用实际上都是运用意志,而且这是真实的意志。"可是,说国家的作用是普遍性的而且是在运用意志并不等于说是在运用一个公共意志。这个区别似乎是辩证的,但是它涉及问题的实质。法律和习俗确实都是普遍性的,但是它们由意志决定的程度有多大呢?这就是说,它们在多大的程度上是一种清楚地预见到一切后果的智力的产物呢?它们在多大的程度上是一个已经把全部社会生活作为一个有内聚力的系统来考虑并已发现各个方面的关系的单一的意志的产物呢?回答是几乎根本谈不上有多大。社会生活并不是哪一个人独自很有条理地思考出来的。正

81

相反，构成社会生活的许多习俗和制度都是以超然的、零星的、不知不觉地、常常还是不合理的方式逐渐形成的，甚至连一些比较自觉的和深思熟虑的也都是努力制止某种危害社会的行为即纠正某种反常现象的成就，而不是目光锐利地把某个指导原则应用于作为一个整体的社会生活的结果。所以接下来当鲍桑葵说社会依靠的是意志时，回答当然是：它依靠的是许多意志。在一个很大的社会中，从总体上看我们极少见到有一个能和你的或我的与我们个人的目的有关的意志相比的意志。我想干什么的时候，会清楚地知道自己的打算。我权衡过利弊，把想干的事情和各种情绪与要求联系起来，知道有一些可以得到满足，有一些会受到挫折，最后会使作为一个整体的自我和一个不管是什么样的特定的计划或者目标达到一致。社会能以集体的方式这样做的情况是罕见的。最接近这样做的情况可以在发生战争和进行教育的时候见到。在战争中要和其他的人决斗时，组成一个社会的千百万人就会感到他们非常明显地是在和别人作斗争的一个独特的整体，这时他们必须作为一个整体去决一胜负，并且要明确地决定这场会有各种损失的斗争是否值得进行下去。

在没有这种外部压力的国家的内部发展过程中，极少见到有显然是作为一个整体的人民所接受的决定。的确，在一个民主的国家中，法律最后是由议会的多数人通过的，这些人可以而且应该代表多数国民，但是，任何人只要考虑到实际的立法过程，考虑到使一项议案变成可以收入法令全书的形式，还不用说成为真正由法院执行的形式的那些步骤，他就必定会承认这个过程是由无数个意志的数不清的冲突构成的，其中有各种各样的让步和争夺，妥协 82

和调整，和一个人独自作出的简单、干脆的决定形成了非常鲜明的对比。进行政治教育和发展有效的民主确实可以扩大明智的社会控制的范围，对民主的理想也能作出正确的解释，说它是设想可能有这样一种社会：会通过一致同意来调节公共生活，其成员积极参与的人数会越来越多，直到使社会能像个人控制自我那样简单有效地控制它自己。这是一个理想，而且不是一个就要实现的理想。对任何现存国家的社会结构一般都不能说是由多数国民很清楚地设想出来的，也绝不能把我们已经知道的历史上的任何社会的实际发展过程看作只是由某个明智的意图促成的。[①]

给自身制定明确的目标的，往往并不是作为一个整体的国家。在和平时期的正常发展过程中，国家内部存在许多阶层，甚至在战争时期目标集中的情况下也是这样；这些阶层各有自己的公共意志——将其称之为公共意志要恰当得多，因为它的明显自觉和一致的程度远高于任何渗透于作为一个整体的国家的意志。社会中实际存在的各种制度大多是由阶级矛盾、教派斗争、种族冲突等等决定的，而且到处都有斗争的痕迹。如果“公共意志”这个词还有什么意义的话，那么在国家内部就有许多个公共意志，而且社会的各种制度也往往是这些意志中的某一个靠占优势的组织取胜而不是83 靠有道理服人促成的。不管格林的理论有什么理想主义的基础，他还保有自己的基本的人性，能够看出有一些实例表明，若把一个国

① 奇怪的是鲍桑葵博士在另一处又说：“没有什么是完全由有限的精神本身设想出来的，任何有限的精神都从未有过这样的打算。”——《个性与价值的原则》，第152页。

家的各种制度描述为全体国民的自由的实现，那完全是一种嘲弄；他还坚决认为国家的那些必要的条件“主要是由自私的动机指导的势力造成的”。看看鲍桑葵博士怎样对待这些逆耳的批评是很有意思的。他在一定的程度上承认这些批评有道理，但是又竭力贬低它们的作用，坚持认为已经合力组成社会秩序的那些意志的自私和目光短浅的表现中含有合理的成分，同时还详细地说明自私的社会成员可能会在心中默认社会的利益。假设国家组织的本意基本上是好的，只是由于洞察力不强和用于达到目的的方法不适当而把事情弄糟了，那么这样回答也许就够了，可是，文明社会在其历史发展过程中是在很大的程度上把一种生活秩序强加于多数人而基本利益却为少数人获取，就这一点来说，鲍桑葵并没有看到格林的异议的现实性。我们又回到了这个主要的论点：社会的各种制度并不是一个单一的意志促成的，而是多个意志冲突的结果，经常在里面起作用的是利己主义，通常还有人性中的恶劣成分，虽然也有较好的成分，但不一定能够占上风。

在后一章的第 296 页上关于“社会精神”这个说法的一个“注释”中可以清楚地看出这一点。“我暂时不管社会精神和处于最佳状态的精神的区别。二者的区别实际上是很大的，但我想在这一章中说明这只是发展程度的不同，而不是方向的差异。”对这个说法的评论是：这个区别非常重要，是不能不管的，甚至暂时不管都不行，否则就可能会犯最严重的错误。即使能够证明“社会精神”这个比喻的说法有道理，也应该说那是很低级的发展阶段的精神。换 84 句话说，社会的各种制度可以被看作一种精神的成果，但是在把这种精神和它必须促其实现的目标联系起来看时，就要容许我们说，

和母亲考虑自己的孩子的幸福的精神相比，它属于低级的类型。一位好母亲为她的孩子谋福利时会具有敏锐的眼光和无私的动机，没有掺进自己的什么打算。假使有一种社会的意志能够这样为众多受社会制度影响的人的利益设想，那就达到了母亲的精神的水平，而且就其对象众多来说它比母亲的精神还要伟大得多。但是正因为对象众多，又是不受个人情感影响的，“社会精神”就令人遗憾地达不到这样的目的，我们倒是可以把这种精神比作一个比较低级的动物的摸索，它会到处移动，拼命争取短暂的甚至没有明确设想的调整。但是，甚至用这样的比喻来描述，我们还是对社会的精神有点估计过高，因为这种动物毕竟是单独行动和作为一个整体来忍受痛苦的。我们还可以想一想海葵的那些各不相连的触手，已有实验证明可以把一个触手训练得不抓没有营养的食物而另一个触手仍然会去抓。

鲍桑葵博士提到了一个人希望能在人类发展的远景中实现的一个理想，但是，阻挡这样发展的最有效的办法之一就是把这个远景讲得好像已经出现了。

我们在前面援引过鲍桑葵博士的一段话，他认为任何社会的各种习惯和制度“可以说都是对所有的社会成员的个人意志的固定的解释”。这些都是真实意志的不完全的表现，“因为任何一套制度都不能完全体现生活”，尽管如此，“它也比能在任何特定的时刻促使任何个人作出决断的那些明晰的概念要完备得多。”这段话的逻辑推理就是这样的：真实的意志会由于行动一致而如愿以偿。社会的各种制度会形成某种秩序，所以它们是真实意志的不完全的表现。但是，(1)在讲到这些制度的完备程度胜过个人的那些明晰

的概念时似乎忽略了一点，即它们也可能远不如个人经过思考的想法那样明确、有道理、可以清楚地简化为原则。也许任何个人的智力都无法掌握而且肯定不能创造那些复杂的制度和习俗，因为那是千百万人的成果；不过，这些复杂的习俗在很大的程度上是经过摸索而不是通过思考逐渐形成的，和任何关于社会福利的一般的与全面的原则都几乎没有或者完全没有关系，而且掌握这类原则是会思考的个人的意识的作用，如果我们暂时采用一下鲍桑葵博士给促成和维护一种传统的各种心理力量的综合作用所取的名字即公共意志，那么这个意志的活跃程度就远逊于会思考的个人意识。(2)鲍桑葵博士在把一个社会的各种制度说成对全体社会成员的个人意志的固定解释时，讲得好像任何社会都是一个真正在起作用的民主团体。对于作为一个整体的社会的作用决不能这样讲。在平凡的日常生活中，个人发觉自己已经是某种社会结构的一部分，就不得不承认这个组织。他可能对这一社会结构的许多方面都感到不满或者厌恶，但只好尽可能去应付。而且不管在哪里，当一个社会是由某个阶级或者某个民族统治时，其余的阶级或者民族就会永远处于受支配的地位，能得到什么就只好接受什么。如果说这种社会的各种制度能够反映受支配的阶级的个人意志，那完全是在伤害之外还加上侮辱。把英国农民的土地圈起来的做法并不是由他们个人的意志决定的。也许有人会说他们并没有反抗。回答是他们反抗也没有用，而用鲍桑葵的话来说则是：如果他们的真实意志就是他们的真实愿望的表现，他们就必定会反抗和阻止圈地。一个社会中实际上存在的各种制度并不是一个基本上可靠和协调一致的真实意志的不完全的表现，而是许多个意志的连续不

86

断的冲突已经平息并带有某种程度的永久性的结果，而且这个结果在体现正义、道德和合理性方面可能远不如许多个人的一些明确的想法。

至于社会哲学的那些问题，鲍桑葵博士有一个很容易的解决办法。“国家的目的和个人的目的一样，是要实现美好的生活。”对这个说法我们也许都会同意，但是鲍桑葵博士接着又说：“不容易给美好生活下定义的问题不会令我们烦恼，因为我们始终是依靠作为有理性的人性的基本逻辑的。”然而，显示这样的逻辑应当是哲学的目的，而且那些被看不起的“貌似理论家”的人已经把它当作他们的任务了。他们已经承认国家的目的就在于实现美好的生活，并已试图根据理性，也就是说实际上尽力遵循人性的逻辑来确定美好生活的原则和在社会中实现这些原则的办法。鲍桑葵博士声称对所有实际上是想抽掉社会哲学的主旨的意见都要略过不提。这样做的根本原因在于理想主义者的看法基本上是保守的。理想主义者大概也会承认他们并没有完全看到在现有的制度中已经实现了的有益的或者合理的意图，而是只看到了它的基本轮廓。理性主义者是不带偏见地研究现有制度的，他们通过调查来进行检验，发现其中既有基本上有益的成分，又有根本是有害的成分，二者是混成一体的。存在这种情况的原因要追溯到社会和思想演变的根源；这一点依据的事实是：社会确实不是哪一个真实意志的产物，而是无数个意志世世代代相继促成的。在这无数个意志中，有某种社会因素在起作用。有理想主义的因素，有正义的火花，有使人的善意趋于一致的因素，也有全体的、集体的和个人的自私与自大和得意与困难，这些因素互相起作用，就组成了光怪陆离的人类

87

社会。

现在总结一下。把社会的各种制度看作客观理性的想法取消了理性在人类社会中的作用。有了这种想法,愿意考虑社会制度、试图找到一套有助于理性思考的道德原则的人就会认为寻找理性是违反理性的行为。这样的人要认识到这一点:在社会中,他是站在一个无限高于他自己的存在物面前注视着比他自己的理性崇高得多的一种理性。他的任务不是要努力改造社会,[1] 而是要这样想:尽管存在伪善者和收税官,尽管有豪华的酒店,有无数年轻人被带领去屠杀,他所熟悉的社会生活还是多么惊人地美好和合理;他还要天天表示感谢,庆幸自己是一个有理性的人,而不只是像失去了理性的衣冠禽兽。而且在这样表示感谢后,还要按照国家这个上帝高兴给予他的社会地位去尽他的责任。这种想法的根源就是共同的自我。就是认为有一种精神即一种意志要比你的或者我的伟大得多,是它在组织生活和给每个有组织的社会指引方向。哲学和科学都会反对这种想法,哲学会要求理性的基本权利,即每个人都可以而且应该具有自觉的理性,用来批评既有的事实和尽力形成自己的美好生活的理想;科学的根据是:已经形成的人类社会是无数个意志的产物,是这些意志互相冲突与协调的结果。我们确实可以说道德哲学不可能造出一个与既有的事实无关的国家。我们必须从自己的立足之处出发。我们必须了解社会,知道它怎样运转,然后才能改善它。必须给哲学加上科学才能形成一门社会艺 88 术;假设从黑格尔起的理想主义者采取了这样的批评路线,他们在

① 黑格尔认为现实在前,哲学在后,所以它只能跟着作出解释。——《法哲学原理》,第20页。

谈到一些目光短浅的革命家时不得不讲的那些话就有很多可以说是有道理的。可是这并不是他们的观点。他们是利用某些社会哲学家的失败、错误和固执的教条主义来使人怀疑哲学本身,并因此怀疑所有真正的理性。

但是也许马上就会有人问,如果我们否定了法律、习惯和传统的最高权力,能用什么来代替呢?我们要使政治义务服从道德义务。但什么是道德义务呢?政治义务在法规中有详细的说明,或者被体现在法院的判决中,或者比较含糊但仍然很精确地体现在习惯和对社会的理解中。这就是黑格尔称之为*Sittlichkeit*("道义")的具体的生活准则。除了在可以自由解释的地方意思有些不确定外,这样的准则是客观的和不受个人的情感影响的。当某个人拒绝承认它时,他会转而依靠什么权威呢?从历史上有名的许多实例中得出的回答是:反叛者会求助于上帝或者教会的规定,来代替国家的法律或者社会的习惯。就教会的例子来说,反叛者是从一种社会转向另一种社会,即从世俗的社会转向超越世俗的社会,所以是从被假定为较低级的社会转向被假定为较高级的社会。如果不求助于教会而求助于上帝,那是因为许多人都认为圣经和国家的成文法一样清楚或者明确。在求助于教会的例子中,我们看到的不是一个有组织的社会和某一个人的冲突,而是一个有组织的社会和另一个这样的社会的冲突,而且从历史上看,人们曾试图从三种可以采取的路线中选择一种来解决出现的问题,就是使教会服从国家,使国家服从教会,或者试图给教会和国家的事务划定界限,这是个折中的办法,已基本上为现代社会所认可,因为现代社会基本上已经有办法迫使公民把属于凯撒的事情交给凯撒,同时允许他们把

89

自认为属于上帝的事情交给上帝。这样划定界限，从实践上和理论上都可以说即使不是完全令人满意的，也至少要比另外两种办法好一些。因为一方面就教会是通过精神感化进行统治的特点来说，它的权力在道德上是较大的。每个名符其实的教会原则上都是理想主义者错误地坚持认为国家就是那样的一种社会，这种社会的基础是把公认为一种正当的美好生活的条件规定下来的一些原则。任何教会如果实际上已经理解了生活的全部精神意义，它的权力就会成为绝对的，而且会把国家作为一个从属的部门予以同化。但是，教会也和人类的其他组织一样难免会有错误，而且它们依据的原则是不明确的，人们会有不同的看法，所以实际上还没有可能把共同承认某种宗教的教义作为一个自由社会的政府组织和公民身分的基础。因此，维护社会生活中某些共同的需要的任务，或者一直没有由教会负责，或者已不再由它负责了。考虑到这些共同的需要时，国家对其成员可能加入的任何教会的当权者都会行使权力。国家必然会使用强制手段，甚至会不顾教会的权力来这样做，所以对这些共同的需要必须尽可能准确地作出解释。(1)作为社会的有组织的力量，国家乃是全体国民的权利的保证者，它不会容许以任何别的权力的名义使任何一个国民受委屈。国家难免会有错误，在解释权利方面也会像在其他方面一样可能出差错，但是它要尽力作出最准确的判断，而且作出决定后就要执行，这是它的职责。(2)国家会通过普遍适用的规定起作用，而且会发现在这种情况下，如果承认有例外，就不可能达到为了公共福利，甚至是为了共同生存所必须达到的目的。另外，作为共同生存的护卫者，国家有权强求一致。这个原则的另一面可能比较容易被忽略，即只有 90

在能够证明必须全体一致的时候才可以说用强制手段压倒宗教信仰是有道理的。

可是让我们来设想一下两方面的诚意，并且让我们假定国家方面已作了各种努力把它的要求减到最低的限度，教会方面也作了各种努力把它的教义和公民的世俗义务同等看待。但由于我们是在一个复杂的社会里和难免会犯错误的许多人打交道，所以总是存在发生冲突的可能性。如果发生了这样的冲突，要根据推理断定国家和教会谁是谁非是不可能的。这是难免会犯错误的人们的一个联合组织和另一个联合组织的冲突。它们各自都会对另一方有所考虑的。国家必然要尊重宗教信仰，教会必然要考虑社会治安的重要性。但是到了作出最后决定的时候，应对国家负责的人就会知道，要维护社会秩序或者民族的生存只有一个办法，即必须对全体公民不管其教义一律依法行事，这时他们和所有要忠于国家的公民都必须按照他们最后的决定行动，因为尽管可能会犯错误，对维护社会来说仍是必要的。同样，当教士充分考虑过国家的观点并且权衡了它和教规的轻重时，如果无法逃避他对教会的义不容辞的责任，看来也一定会在道德上和法律上都冒险不服从的。

当然会有上诉法院。任何争执都会有一种客观的道德标准作依据，这个标准一旦被理解了，就能调解各种纠纷。但是，如果这个客观的标准还没有为人们所理解和同意，道德冲突就不会停止。上诉实际上总是要一直进行到达成协议为止。新的情况和争论是挡91 不住的，意见也是压制不了的；但是，如果没有得到明确的裁决，双方都坚持自己的看法，那就只有经受严峻的考验，忍受考验忍耐力的残酷的折磨。谁也不会认为这是令人满意的解决办法，但与其借

口说真正的解脱在于服从而掩盖问题，不如坦率地承认，在最终的道德冲突的领域中每一方都会受到自己的看法的束缚。

教会和国家之间可能发生的冲突现在多数只是作为历史上的重大事件引人注意，关于这方面已经讲过的一些情况原则上也适用于国家和个人之间的冲突，这种冲突现在已具有一种悲剧性的意义，而且将来恐怕也是如此。不同之处在于：教士是为一个有组织的团体已经得到承认的教规辩护，而个人是为自己的良心辩护。这就把我们引到了良心的权利及其实际情况和限制因素的问题。在比较单纯的时代，以及在我们自己的时代对头脑比较简单的人来说，良心可能被当作上帝在内心的呼声，而且求助于外部的教义会使这种呼声增强。这样设想时，良心虽然在权力上比不过国家的法律，但在影响力上比它强得多；可是在一个怀疑宗教教条的时代，人们会比较充分地认识到良心含有主观的成分。良心是各有不同的，而且即使我们认为圣经能给人以启示，它也显然容易有各种各样的解释。我在总结了全部有关的情况后称之为我的良心的，就是我对自己的权利和义务的确定的看法。共同的经验和心理的分析都可以证明这样的看法在某种程度上取决于下列因素：我个人的特性，对我有深刻的影响的特殊经历，使我会重此轻彼的感情作用，有所偏重地应用某些原则的癖好，观念的模糊等等。于是良心就好像没有多少决定性的影响力。它缺乏附加于法律和社会传统的客观性。怎么能使它成为在某个极为重要的问题上不遵从规则的判断标准呢？个人的回答首先会是：良心也许是个可怜的东西，但是他自己所特有的；道德律的回答则必定是：主张人们可以做自己认为基本上是正当的事情时也许会造成很多错误，然而假

92

若他们做的不是这样的事情，那就根本没有什么道德律了。道德行为是符合某种精神原则的行为，是行为者认为正当才采取的行动。如果要求人们放弃他们认为正当的做法，那就把道德废除了。那么一个人做事时可以不考虑法律或者别人的看法吗？正相反，对实际问题的经验常常会使他知道别人比他更聪明，道德则会使他知道，对他来说是公正的法律原则上必定是普遍适用的，是对所有地位相当的人都有效的。责任心和实际的感觉也会结合起来使他知道他是许多人中的一个，是一个有组织的社会的成员之一，如果道德会使他知道应当做他认为有益的事情，它还会反复教导他，使他知道对他有益的事情应当是一种公共利益。但是他最后会坚持他对公共利益的性质和使之实现的办法的看法。假使有时会像教士的情况那样，他确实已充分考虑过法律和社会的意见，考虑过他自己的感受的局限性，也考虑过他自己的也许是一个力量薄弱的个人和整个有组织的社会的千百万人相反的看法难免有错误；同时他还老老实实地问过自己，他最终的责任心是否不应放弃他最初的看法，即不要为了尊重人们通过有组织的努力建立的一种外部秩序而抑制内心的要求，尽管这种秩序本身是有价值的，任何人反对它都会有危险；他还以一种谦卑的态度适当地检验过自己的看法，93 最后得出的结论是：他的义务终归是不应服从；这时作为一个自由的行为者，他的唯一的方针就是不遵从规则。

应当注意的是：当我们认为他按这个方针行事没有错的时候，我们的主张含有两层意思，不可混为一谈。为了不致混淆，让我们先站在国家这一边来讲。让我们假定国家的命令是有道理的，如果我们是能够分辨善恶的上帝，我们就会站在国家这一边讲话，那么

从这种意义上按照这个观点来说，主张不遵从规则的人显然是不对的，正如站在另一边来讲时他就显然没有错一样。但是甚至在从某种意义上说他不对的时候，从另一种意义上说他又是对的。尽管他的想法偶然会有错误，但是说他应该做自己认为正当的事情这一点还是对的；这样看的基本理由是：虽然他这样做有时会不对，但若不这样做，从原则上说他就根本不会做得对，而且如果人人都这样行事的话，作为道德用语的是和非就会消失。那么按照同样的推理，国家既然认为它是受托维护社会的最后利益的，它就会知道，与其要求那些根本不动脑筋，因而安于一切的人顺从，不如让它的成员成为不时会由于判断错误而引起麻烦的自由人。所以国家会避免采取最后的手段来压制良心，但是也和教会的情况一样，我们必须承认压制的基本权利，因为它和良心的基本权利是互相关联的。国家是由难免有错误的人们建立的一个难免有错误的组织，但是为了整体的安全，它还是要按照自己的意见行事。对于它认为不能不按一般的规定行事的问题，个人不服从的行为会使之无效，甲不服从的行为在它看来会使乙受委屈，它最后就不得不使用强制手段来解决，而且看来是无法上诉的。人类也许最后会认为国家不对，但即使如此，也将不得不以对待不遵从规则的个人的宽容态度来对待国家。如果国家确已尽力而为，那就不可能做得更 94 好了。国家没有权利使用残忍或者侮辱的手段。它没有权利把由于反对战争或者基于宗教信仰而拒服兵役的人和重罪犯一样看待，或者使用嘲笑、侮辱和贬低的手段。[1]

---

[1] 在和这类拒服兵役的人的实际争论中，国家确实曾委曲求全。因为曾经想办

最后可能有人会提出这样的问题：我们要放弃自己的看法，屈服于别人的意见，特别是屈服于社会的有组织的意志，在处于这种从属地位的情况下承认的义务是否并不具有更可信的性质呢？如果良心不是上帝的呼声，我们为什么要那么重视一两个人偶然的想法呢？被珍藏在各种习俗和惯例中的我们的祖先的智慧没有提供一种更好的检验真理的标准吗？个性有什么社会价值呢？回答是：个人尽管在处于孤立状态时容易犯错误而且力量薄弱，但仍然是各种各样的关系的中心，他和要求他效忠的社会的关系只是其中的一个方面。整体化的生活制度只适用于部分领域。被承认并被当作准则的，只是局部的生活经验。每个人都会从比当时的语言和习惯中显示的道理更为深邃的生命之泉获得启示。如果我们不再认为个人是直接和上帝交谈的，就可以把他看作自然的一部分，从肉体上和精神上说都是经过世世代代长期发展形成的，容易受到各种经验对感情和思想的暗示影响。如果犯错误是由于这些原因，那么每一条新的真理也都是先由某一个人提出来的，与其去冒失掉一条真理的危险，倒不如让社会最后经受许多错误的考验。如果有讨论的自由，甚至还有在生活方面进行试验的自由，就会弄清

95

法让少数人免服兵役，这些人的原则已是众所周知的，不能指望在不使他们丢脸的情况下按照要求去改造他们。这个办法能使一般的服役义务不受影响，少数人拒服兵役的行为不会妨碍整个国家组织人力的工作。可是这个办法没有始终如一地予以应用，结果是有些拒服兵役的人平安无事，另一些则被判刑，长期和反复遭到严厉的监禁。这是国家最恶劣的行为，专横、反复无常和存心报复，而且劣性不改。我很高兴在鲍桑葵博士的新著中看到这段话："由于不愿违背良心而拒服兵役的人会跟着他的良心走到底，如果我们相信他是真诚的，大家都会为此而尊敬他。"我很高兴，但又有点迷惑不解，因为我无法把这段话（还有《社会理想与国际理想》中的一些话）的精神和《关于国家的哲学理论》一书的总的精神融为一体。

错误的真相，有时去掉外壳就会在里面找到真理的核心。国家所必须防止的情况就是错误的出现成为一种将会毁坏社会的形态，而这也是黑格尔关于随意讲话和写作的要求与随意行动的权利相似的说法十分错误的一个原因。如果随意发表和争论毫无意义的东西，就会让人看出那是在讲废话。要发现真理，不能靠压制错误的意见，而是要把它驳倒，而且不管提意见的人多么令人讨厌，国家都对他表示尊重，乃是在保护自身向前发展的条件。言论和行动的界限不一定总是很清楚，但原则的区别是不含糊的。某个人要求的某个权利可能会侵犯另一个人的权利，或者会使社会的有组织的努力陷于停顿。在前一种情况下，甲要求的权利会被乙认为不对，因而感到忿恨，国家就要在适当的范围内作出裁决，分清是非和界限。在后一种情况下，某个人的拒不服从可能会妨碍目的的实现，也许还会危及社会的安全。社会有通过国家制止这种危害以保护自己的权利。在两种理由都不存在的情况下，国家没有对良心施加压力的权利。在良心不成问题的地方，国家活动的范围是提供便利的设施、健全的组织和确定个人的自发行为与集体调节活动的相关的法律依据。

96

第五讲　形而上学理论的不同应用

理想主义的国家观有时会以一种有机的社会理论的形式出现。对格林使之具有的形式，这样说不是没有根据的，因为照他的看法，国家的道德基础是一种共同的利益，这同时也是每个公民个人的利益。格林认为国家要依靠大家共同承认各种权利，因为这些权利对每个人来说都是使之能过美好生活的条件。这里毫无疑问地含有一种有机的理论的成分，或者如果喜欢用另一种说法，那就是含有一种国家与个人的协调一致的成分。完全可以这样说：黑格尔本人就打算把这样的协调一致视为国家和组成它的个人之间的真实的关系。他说，[①]个人"在履行他的义务的同时，必定会以某种方式得到他自己的利益，即自己的满足，而且他在国家中的关系自然会使他享有权利，所以一般的利益（*Sache*）就是他的特殊利益。个人的特殊利益不应当实际上被搁置不理或者完全禁止，而应当使之和一般的利益一致，对二者都予以认可。"他还说，"一切都取决于国家中的一般和特殊的一致"；现代国家和古代国家的区别就在这里。这说明了真正的理想，但令人遗憾的是，黑格尔的著作中没有哪一处清楚地区分过理想和现实。理想主义者惯于谈到"那个

97 国家"，仿佛只有一种式样的国家是实在的，而所有现存的实例都

---

① 《法哲学原理》，第 317 页。

可以被看作只是临时的和次要的变种，这种习惯有碍于坦率地说明我们从经验中痛苦地认识到的理想与现实的明显差别。

黑格尔承认有不好的国家，但是他讲得非常简单。“国家（339页）是现实的（*wirklich*），而且它的现实性就在于这一点：整体的利益是按照各个特定的目标来实现的。……任何事物如果没有这样的一致，则即使可以假定它的存在，它也不是现实的。一个不好的国家就是这样的一个只是存在而已的国家。一个有病的身体也存在，但不是真的实在。”因此不要问个人利益与一般利益一致的真实程度如何，当它们显然有矛盾时我们该怎么办，我们该怎样医治有病的国家，个人发现自己无能为力时有什么责任等等，我们发现整个问题已经被毫无根据地区分实在和存在的谬论撇开不理了。任何生病的人都会非常清楚地知道有病的身体和健康的身体同样是不容怀疑的实在，假若黑格尔的实在的标准被认可了，那么现有的或者曾经存在过的国家就没有一个是实在的。要是把社会协调一致的观念当作一种理想，那是给我们提出了一个努力的目标，要是把它当作已经实现了的目的，那就是把每一个实际的改革问题都和理论上正确混为一谈了。特别是认为国家具有一个高于个人的共同自我的权力的想法所提示的原则可能很容易发展到完全否定有机的国家观，因为它不是认为国家的价值在于为全体国民的协调发展作贡献，而是要使每个人的这种发展，也就是大家的这种发展都从属于那个包容着他们却又不等于他们的虚构的整体。

假使黑格尔能坚持有机的国家观，他就会给自由、平等和民主的思想找到容身之地；可是他的国家制度乃是这些思想的否定。他的整个形而上学的论点根本是前后矛盾的，所以他会突然断言国 98

家的个性是像一个人——一个君主——一样非常真实的(359页)。君主有时好像差不多等于傀儡。如果已经制订了宪法,他就经常是除了签名外无事可干(363页)。要求君主有实在的本领是错误的。他只需要说"是"和谨慎行事(365页)。因此也就没有人反对他靠出身而"自然地"被选为君主(364页)。通过普选来产生统治者要依靠多数人表示意见,而且通常是和"*Sittlichkeit*(道义)"观念对立的(367页)。可是,这种只需要谨慎行事而不用有什么实在的本领的君主,简言之可能是个蠢材或者暴君的君主,却有权不受限制地任意(*Willkür*)挑选一些人做政府的顾问(370页)。

如果要求这些意见有连贯性,无疑地会被黑格尔指责为一种反思的要求。但是,如果国王可以是个蠢材,他还可以任意决定国家的政府机构,就不会让人民有发表意见的自由。要是没有君主和把整体与各个社会阶层、阶级、团体等等接合起来的制度,人民就是一群乌合之众而不再是一个国家(360页)。把人民组织起来成为一支选举的力量也许是一个巨大的发达社会常有的社会分工所必需的一个矫正偏差的办法,这一点好像是黑格尔没有想到的。如果人民这个词是专对国民中的某一部分人而言的,他们就是不知道自己需要什么的那一部分人(386页)。各种特殊的利益都应当有代表,但是,让群众选举代表等于把一切都交托给偶然因素(398页)。歌德的话被赞许地引用了,如说什么"群众能打仗。在这方面他们还不错。他们的判断力是很差的",或者按现代德国的说法,他们是"炮灰"。舆论总是会含有一些潜在的真理,但是在表达方式上总是错误的。它必然会和受到重视一样地遭到鄙视(403页)。它会含有错误,也会含有真理,而找出其中的真理乃是伟大人物的事

99

(404 页)。我们不应该问人民自己他们显然在想什么,而是应当告诉他们想的是什么。出版自由的主要保证是保证会受到蔑视。随意讲话和写作的权利类似于随意行动的自由(404 页)。只有地主阶级由于有财产才适合参政,因为它的财产能保证它既不怕政府,也不怕商业的变化无常(391—392 页)。

从这些说法可以看出在黑格尔的方案里,参与公共意志对普通人来说有多少意义。谁要是以为有了社会成员的资格就能成为共同自我的一部分,从而把黑格尔的想法当作民主的坚固构架,他就会受到黑格尔本人的谴责,说这是坚持一个抽象的概念;甚至连普通人内心的理性的、好思考的成分也要由伟人、统治者或者法律来予以启发。要有人告诉他他想的是什么。可以承认这些并不是关于共同自我的理论必然会引出的推断;甚至也不是自然得出的推论。对一个以社会在精神上一致为出发点的思想家的比较适当的期望大概就是希望他能同意格林的看法,坚决主张把地位最低的人和地位最高的人一起包括在道德的一致中,并会着重指出普通人作出的贡献要和他必须接受的东西相当。希望他能以格林的精神去揭示具有比较高尚的意义的因素,揭示那些不管还多么不完善但能把地位低下的人和他所从属的整体结合起来的因素,揭示那些具有比较远大的目标但还没有完全被理解的感情和愿望。如果不相信黑格尔本人的思想也有一些这样的苗头,那是不公平的。只是他没有继续这样想下去,根本的原因就在于他的意志观,因为他认为意志的自由在于能根据某个原则作出决定而不在于协调各种冲动,我们认为这就是黑格尔的国家观的出发点。　100

国家是放大形式的个人,所以它本身的独立自主是其内部活

动的主要条件，实际上也就是它的自由的主要条件（409页）。因此，他在必要的时候会强迫个人作出绝对的牺牲。黑格尔发现这个事实和认为国家的目的是保护个人生命财产安全的看法有矛盾，因为他说牺牲了本来要加以保护的东西，这个保护的目的就会落空（410页），好像有些人是不会甘愿奉献自己的生命去为别人谋福利的。可是战争的“合乎道德的理由”就是国家的安全，所以战争会被认为不是一件绝对的坏事，或者会被认为只是一个外部的事故（410页）。它的有利的一面是能迫使我们用生命和财产去冒险。关于尘世的东西不安全、没有价值和不稳定的说教，我们听得多了，但我们每个人认为还是要保住自己的东西。不过，如果不安全的情况是“以劫掠的形式”出现的，这种准备抛弃一切的态度就会变成诅咒征服者。我们显然会认为，如果不仅是我们的财产，还有我们最亲爱的人的生命都不时要被神化的国家毁掉来使我们知道尘世之爱是没有价值的，那实在是好事。这就是战争的一个好处。另一个好处是可以反复灌输遵守纪律和道德高尚的思想。不愿容忍国内的统治权的人会遭到别国的蹂躏（411－413页）。康德建议组成一个和平联盟的主张特别遭到反对。那些人对认为可以和别国联合组成一个整体的人们的精神几乎一点也不了解（409页）（如骄傲的苏格兰人已经和英格兰人联合起来了），而且即使有一些国家能够联合起来，这种联合组织作为一个独立单位，也会引起对立面和产生敌人（412页）。必须承认，黑格尔的这个论点涉及的全是一些令人沮丧的实际情况。和其他社会灾难一样，战争确实会使一些没有经历过这种事的人学会牺牲。它确实会迫使大家遵守纪律，使民主难以实行。比较广泛的联盟是不容易组成的，最容易

101

促成联合的原因是存在一个共同的敌人。一个伟大的人道主义思想家——比如康德——对人类生活和社会制度中的这些严重不协调的现象是不会不知道的。黑格尔的毛病就在于：他把这些都说成假想的情况，而且用与道德无关的理由来解释，其根据就是非人的国家观，即把国家看作一个自有其生命的神，它不会考虑人的感情的力量，还会伤害和损坏这种感情来帮助它保持自己的活力，它会吞食它的依附者。然而，关于国家的自私性的想法也没有被始终如一地坚持下去。国家是一个依靠自己的整体（417 页），但它不可能是和其他国家没有关系的一个实际上单独存在的整体。所以国际关系是每个国家的存在所不可避免的。由于这些国家都是精神的存在物，任何人都会以为它们的关系是精神性质的，而且更有理由认为是道德性质和法律性质的。根本不是这样的。我们考虑它们的关系时会看不到它们相互依赖的特点，还会把它们置于道德律之上。它们的关系不是纯道德的或者私法性质的。私人有高于他们的法院。国家的关系应当是法律性质的（*rechtlich*），但是，由于没有高于它们的可以判定是非的权力机构，我们在这里只能讲应当如何。各国可以互订条约，同时又可以不受它约束，或者如流行的说法所形容的，它们的条约等于一张废纸。由于没有裁决者，争端总是要靠战争来解决，而且战争的起因是完全无法预料的。国家必须自己判断该把什么当作有关荣誉的问题来对待，而在这方面越是敏感（*Reizbärkeit*），就越是会驱使一个强大的独立国家凭借长期的内部和平力求为自己找到超出国界活动的理由（420 页）。因此这个神的永不满足的野心似乎并没有什么道德的限制。从某种意义上说，在和其他这样的神打交道时，它应当考虑正义，

102 但可以料到的是：他在知道自己有力量，甚至不用为受到任何实际伤害作准备时不会考虑这个建议。对于即将来临的危险是有充分思想准备的。预期的战争都是有理由的(420 页)。国家在战争中也不会受任何慈善观念指引。它要考虑自己的利益，因为国家的利益不同于个人的利益，这样做是无可非议的。能被当作国家行动的原则的，只是国家的具体的存在，而不是任何被当作道德要求的一般概念(421 页)。仅从一个方面来说，黑格尔就没有能够预见到现代德国的全部实际活动，那就是他断言在战争中各国的关系仍然存在，而且保持着和平的可能性。战争不是为反对内部的制度、家庭和个人生活而进行的。这就是现代战争要讲人道的原因。黑格尔这种出于好心的前后矛盾的讲法似乎不能说明他自己的学说的精神，所以我们可以和黑格尔的国家告别了，因为对它的了解也许已经足够到能使我们清楚地看出欧洲的巨大苦难和已经发展到抑制十八和十九世纪的文明趋势的倒退倾向的根源所在。

鲍桑葵博士追随黑格尔，把国家设想为必然是和其他国家一样的一个统一体，这种看法排除了组成一个世界国家的可能性。“到目前为止(184 页)，我们所用的国家和社会这两个词几乎是可以互换的。”这样讲过后，鲍桑葵就进而给国家下定义。“我们讲的国家是指作为一个单位的这种社会：它被承认为有权使用绝对的物质力量控制它的成员。”这里所说的单位，所用的“承认”这个词，还有“有权”的说法都有问题。

首先是单位的问题。鲍桑葵承认这个单位的范围“是由看来好像是历史的偶然事件的作用决定的。”但是他又争论说：“这种表面的偶然事件的下面有着必然的联系。”这种所谓的必然的联系也许

只不过是物质的力量。阿尔萨斯-洛林被并入德国的事件有什么必然的联系呢?行贿使爱尔兰人进入了英国议会。如果说站在特赖奇克[①]一边认为国家完全是靠暴力建立的是不正确的,那么对暴力和许多国家的建立都有很大关系的事实闭着眼睛不看同样是不正确的。 103

但是,还有一点也许更为重要。鲍桑葵认为国家必然是和其他国家一样的一个单位(185 页)。"和其他独立组织一样的一个独立的组织。"黑格尔确实认为国家是许多国家中的一个,鲍桑葵好像也是这样看的,如果这就是国家的实质,那么社会总是比国家的范围要广一些。鲍桑葵认为国家范围的大小应当"和有效的自治所要求的经验的一致相适应。"实际上并没有这样的情况:一个国家的成员之间的经验一致会和不同国家的成员之间的不一致形成对比。在文明世界中,互相影响的途径并没有被国境隔断,而是整个世界有可能成为一个社会,而且为了许多种目的,不同国家中彼此相当的阶级之间的关系会比同一个国家中差别很大的阶级之间的关系更为密切。因此我们不应当把国家解释为社会,而应当把它看作一种社会,这样讲好像没有多少区别,实际上却是大不一样的。"一种"社会完全是一个特殊的组织,它也许非常重要,但也可能会被消灭,而社会仍然存在。人作为社会的人应尽的基本义务并不是为了任何特殊的社会,而是为了社会本身。

其次是国家被承认的问题。我们完全可以问一问是被谁承认?

① 特赖奇克(Treitschke,Heinrich von,1834—1896),德国历史学家和政论家,强权政治的鼓吹者。——译者

它必定会被它的全体成员承认吗？如果有很大一部分成员不承认它是正当地运用控制手段，它就不再是一个国家吗?如果这方面的政治义务还有限度的话，界限又如何？如果不从政治学回到伦理学，这个问题看来是无法回答的。一部分人不服从时很可能会提出一些合法的要求，因为他们认为对他们行使权力的国家忽视了这些要求。如果这些要求在道德上有充分的根据，他们不承认国家有权运用控制手段的意见就会显得有道理，否则就不会。所以，国家的道德权力的依据乃是它所维护的那些权利的合法性，而不是可以由它派生出来的权利。

104

讲到这里，我们就转到了第三点，即认为国家有权使用绝对的物质力量控制其成员的看法。说国家有绝对的物质力量，就是说如果它有军队和警察，就能使人受到监禁、拷打或者处死的惩罚，但是它的这种权力有多大呢?这又是一个要回到伦理学去讲的问题。现代世界中那些声称有自由的国家应当把它们的大部分历史归功于一些个人、阶级或者教会对他们不承认是适当地使用物质力量的种种做法提出的抗议。总之，鲍桑葵博士的定义是一种道德上的考虑和实际问题的混合物，而那些问题正是要由哲学来解决的。

鲍桑葵博士接着又说，每个人都应该属于一个国家，而且只应该是一个，因为必须有一个能最后调节各种要求的权力机构。一个加拿大人属于哪一个国家呢？是加拿大，还是不列颠帝国呢？按在这个加拿大人生活中起作用的各种关系来说，他属于加拿大，以及与他有关的加拿大的法律和习惯。对非不列颠世界来说，他只不过是英国的一个臣民，而且作为一个整体的加拿大的各种关系虽然不完全是却也主要是由不列颠帝国来调节的。也许有人会说，英国

议会曾把它的大部分权利委托给自治领的议会并且可以收回。事实上它肯定不可能这样做，唯一可以表明这种局面的实际情况的就是承认一个双重的国家，承认一种双重的忠诚，而这在某些情况下可能会引起剧烈的冲突。如果我们把国家完全看成为了某些目的而产生的一种组织，它可以被调整、扩大、改变、甚至消灭来适应 105 这些特殊的目的，那么上述种种情况就很容易理解。在现代的政治结构中，这样一些组织的交织关系正在起着越来越大的作用。这个趋势不会由于夸大国家和非国家的区别而停止发展，这一点在实践上和理论上都有重要的意义。

能够获得必需具有的那种独特性的国家的范围，在鲍桑葵博士看来，似乎可以简单地说明。“民族国家是具有建立一种共同生活所必需的共同经验的最广大的组织。”鲍桑葵博士认为除了作为一个整体的人类外，任何国家的范围都是受共同的经验限定的，对这种看法，我们已经评论过了。任何哲学家都会认为，民族国家是政治发展方面的最新成就的说法是令人诧异的。

首先，在任何一个已知的政治共同体中，民族与国家的同一大概都没有完全实现，同时在许多政治共同体中，二者的不一致已成为最现代化的国家长期存在的尖锐问题之一。“民族国家”这个词的唯一用处是可以作为一个区别的标志，一方面区别于古代的城邦，另一方面区别于纯粹非民族的帝国，同时也可以进一步表明一种理想，虽然一些比较幸运的政治社会已近似这种理想，而要解决前面所讲的那些问题，必需更加近似才行。可是，如果国家就是鲍桑葵坚决主张的那种统一体，这些问题是无法解决的。只有在国家内部承认不偏不倚的忠诚，它们才能解决。例如，奥地利在五十年

前就解决过由双重关系引起的难题之一。她可能会解决现在由三重关系，或者还可能由四重关系引起的一些难题。如果她的政治家们首先认为应当有一个奥匈帝国，捷克、斯洛文尼亚、克罗地亚和塞尔维亚都要向她表示绝对的忠诚，那么奥地利的未来就没有什么指望，而只会不断地受到战争的威胁。

106 鲍桑葵博士在他的第二版的“导言”中好像已经修改了他的这个观点：国家会使民族的范围受到限制。“任何一个集体所拥有的控制其成员的绝对的权力可能受到组织惯例或者权力斗争的干预……也可能受到国际法庭或者国际联盟的干预，只是在程度与细节上有所不同而已。……所以要使民族国家变成较大型的有权力的合作组织不会有什么技术性的困难。只要讲清楚各个人归哪个权力系统管，由它最后调节对他的要求就行了。”

最后，他还在他的新著《社会理想与国际理想》中进一步说明了这个问题，论述了现在已成为一个实际政治问题的国际联盟的思想。他说每个国家都是“一个合乎道德的国际家庭中的一员，至少就欧洲世界来说是这样的”——我们简直不能想像鲍桑葵博士打算把美洲和其他文明国家排除在外，他还接受了马志尼的学说，认为每个国家都有其独特的使命，要为人类的生活作出特殊的贡献。完成这个使命的办法主要是由各个国家顺利地履行它的内部职责，维护一种美好生活的条件；他还用了整整一章的篇幅来发挥这个论点：如果每个国家都着眼于国内，并且改造自己，就不会发生国际冲突，也不会有战争。把这当作一种防止战争的办法有点类似把主张每个人都要改造自己的建议当作一种防止社会不公正的办法。确实可以说，如果每个人都能够改造自己，不公正的现象就

会消失，同样，如果每个国家都能够改造自己，国际间的冲突也会消失，但是，如果有一两个或者两三个国家在耕耘自己的园地而其他国家却投来贪婪的目光，那会出现什么情况呢？这是使国际联盟的支持者烦恼的问题，他们认为，只要抵御外来干扰的安全措施没有保证，说要进行内部改革就只是一种不可能实现的陈词滥调。 107

鲍桑葵博士声称，除国家外，“不存在有组织的合乎道德的社会”，而且一个有组织的合乎道德的社会必定是由一个渗透于各个部分的意志促成的一个统一体。[①] 国际联盟的提倡者会回答说，他们正在试图建立一个能反映普遍的和平愿望的有组织的合乎道德的社会。鲍桑葵博士反驳道：[②]“尽管你们会找到几个希望和平的共同体，尽管它们也会联合起来促进它，但是它们的公共意志合在一起并不等于一个意志；这就是说，它们不会共有同一个目标或者同一种对生活的看法。”人们会发现一些共同体组成联盟的真正的结合力是武力。必须有一个占优势的公共意志，国际的联合才会有坚实的基础。这不是成立一个机构就能做到的。这个机构应当是结果，而不是原因。在“超出通常所说的一个国家的范围的”地区中能否实际上形成一个真正的公共意志，那是将来的问题。现在必须做的事情是要坚持这一点：“一切正确的政治思想的基础都是共同体自身形成的生活的绝对准则的至高无上性。”

整个论点实际上是依靠把只是程度的不同断定为性质的不同。如我们已经知道的，国家内部意志的一致，除了作为表示为了

① 第313页。

② 第314页。

某些目的而达到了部分一致的一种说法外，完全是一种假想。国家本身时常会超出通常已被认为是一个民族的范围。不列颠帝国是由许多民族组成的，还有许多附属国，但是它已表明可以为了某些目的而卓有成效地一起行动。要是它想为了另外的目的而这样做，就会遭到损害。为什么所有的文明人不能为了某些目的而不是别的目的联合起来呢？鲍桑葵博士认为这样的联合只是一个机构。我们可以同意这一点：如果没有一个意志支持它，这个机构是没有用的。但是鲍桑葵博士自己也同意这个相反的看法：没有这个机构，这个意志就不能起作用。有这个意志而且希望加强它的那些人该怎么办呢？除了努力说服别人同意成立必要的机构来反映这个意志外，他们还能做什么呢？如果他们能够做到这一点，这个意志就赢得了初步的胜利。它已经使自己被接受了，这是增强它的第一步。鲍桑葵博士反对这个机构，说它包含着暴力，可是国家本身就包含着暴力。按照国家的做法，我们不用一直等到人人都同意。我们达到的一致只要使我们能对意见不同的少数人使用暴力就足够了。

108

鲍桑葵博士的论述表明了这一点：用形而上学的方法研究社会问题，和既用伦理学的又用科学的方法，或者简言之用注重实际的方法去研究是相差很远的。形而上学的方法说明国家有一个真实的自我，超出了它的范围就只有外部的和机械的关系。注重实际的精神说明人们相互之间有着数不清的各种关系，它们都需要组织，因为如果没有组织，就会陷入混乱和重大的不幸。需要有各种不同的组织来处理人们的不同的关系。为了某些目的，这些组织必须一致行动，而为了其他目的又可以不受约束。生活的某个方面可

以归某个组织管，另一个方面则可以归另一个组织管，这两个组织也可以轮流作为某个共同组织的一个部分来达到某些目的。哪些方面需要一致，哪些方面可以不受约束，哪些目的该由某个组织来达到，哪些该由另一个组织来达到等等，都是要靠我们从实际经验中获得的智慧和远见来决定的问题。必须有最大的灵活性，才能使组织的形式适应人类需要的多样性。会葬送一切的是这种看法：要有一种不容许任何自主权的至高无上的统治权，即要有一个不容许任何分歧的至高无上的统一体，要把一个要求公民绝对忠诚的 109 国家和一切被想像为机械的、专断的和无足轻重的其他政治组织或社会组织绝对区别开来。

鲍桑葵博士在较早的那本著作的结论中[①]谈到过国家行为的道德问题。讨论没有得出结论，而且东拉西扯，以致难以抓住真正的要点。他好像很难承认国家会有不道德的行为，但也没有完全否认这种可能性。当他把国家和它的代理人区别开来时，似乎是要给非常狡猾的解释打开大门。首先，他提出这个问题：有某个行为不合道德的时候，真是国家本身要这样做的吗？可是他又把它当作一个纯粹的微妙问题搁置在一边，结果谁也不想去迫使他谈这个问题。但是应当看到这一点：作为人们的一个组织的国家要对另一个这样的组织采取非正义行动时，其难度和某个家庭在集体自私的冲动下为了自己的利益去侵犯另一个家庭的权利相比，或者和某个工会要使另一个工会受到不合理的损害相比，似乎不会更大。只有把作为一个组织的国家与合理的意志混为一谈才会使问题难以

① 第322页。

解决。

鲍桑葵感到难以理解的是国家怎么可能会犯盗窃或者杀人的罪行。历史并没有证明盗窃别人领土的政府和政治家是难以想像的，鲍桑葵在否认(338 页)一个国家进行战争是犯了杀人罪时忽略了一点，即那场战争是正义的，还是非正义的。如果没有一个必须不仅使策划战争的国家确信而且使一个公正的法庭也确信是正当的理由就把战争进行到另一个国家境内，那不是真正的大规模集体屠杀吗？无理的战争和掠夺行为在道德上是没有区别的。困难在于确定哪些人有罪，因为责任很分散。一般说来，如果指责士兵犯了杀人罪就未免苛刻了，因为他们这样做，一方面是被迫的，一方面是由于有忠于国家的观念；可是比较有头脑的人就会而且一定会拒绝参加他确信是非正义的战争。《比格洛报系》(*Biglow Papers*)上讲的道德就比鲍桑葵的彻底：

"如果你抽出剑来，
去把一个人刺穿，
政府不会为之负责，
上帝将给你发出诉状。"

但是，政治家的责任实在要直接得多，对引起战争应主动负责的人不能作为个人推卸他们自己的良心应负的道德责任。如果要有比较高尚的国际道德，就要把理想主义者的论点完全推翻。必须使个人不能用国家做挡箭牌来逃避自己的道德责任。不过，按评价个人行为的原则来评价国家的行为时，对支持国家行为的每一个人都要恰当地考虑应由个人承担的责任。至于国家本身，也许有人会

说，像一个组织这样的无形的东西不可能是道德上犯罪的主体。然而，这个组织可以被谴责为一个坏组织，它也应该为它造成的损失或者恶果受到惩罚。

国家代理人个人的名誉被以一种稀奇古怪的理由把它和国家本身的信誉区别开来了。鲍桑葵博士就以这样的理由争辩说，国家不应当由于它的代理人不讲信义或者有其他罪行而受到谴责。如果国家不是有意识地从中得到好处，这样讲当然是对的。鲍桑葵似乎也承认是这样，但是他接着又说：代理人如果把国家的责任和他个人的名誉混淆不分，那就很可能出问题。应当坚持完全相反的看法。如果国家的代理人承担了某个任务而作为一个体面的人他不愿自行负责，那就是在犯罪，国家没有任何理由为他辩护。例如，现在各国的信誉都很低，以致很容易看出：在战前的那几年和导致战 111 争的那些事件中，人们对爱德华·格雷爵士[①]的人品的尊敬是英国外交方面的宝贵财富，是任何政府作为政府所作的任何保证都比不上的。个人的水平要比政府的水平高，所以应当坚决要求政治家作为可尊敬的人起作用，而不是要求可尊敬的人充当国家的奴仆，只有这样才最有希望提高国家的道德水平。

鲍桑葵对待这个问题老是犹豫不决的原因可以从第 324—325 页的一段话里看出。我们从这段话得知，国家"没有在一个更大的共同体中的明确的职责，它本身就是最高的共同体；它是一个

---

① 爱德华·格雷(Edward Grey，1862—1923)，英国政治家，曾任外交大臣 11 年(1905—1916)。——译者

完整的世界的保卫者，而不是一个有组织的合乎道德的世界中的一个因素。道德关系要以一种有组织的生活为先决条件；但是，这种生活只存在于国家内部，而不是存在于国家和其他共同体的关系中。”这段话中的严重错误有一小部分是对实际情况的误解。现在在国家范围外确实存在着许多种有组织的关系，如商业关系，宗教关系，思想、文学、艺术及其余方面相一致的比较理想的关系等等。不过主要的错误是认为道德要依靠作为国家的独特标志的合法组织。各种道德关系如果说不是存在于所有活着的人之间，也是存在于所有互相有来往的人之间的。为了能够充分地和适当地反映这些关系，无疑需要一种有组织的表达方式。如果在关系密切而且频繁的地方不能有这样的表达方式，就有引起道德混乱的危险。这正是当代的国家中已经出现的情况。现在各方面的关系已变得越来越密切和必不可少，而建立一些机构来反映、保护和促进由之引起的各种道德要求的尝试却失败了。理想主义的国家论的毛病 112 就在于否认有这种超越国界的需要，甚至否认有这种可能性。这种理论坚持其主要的错误看法，把理想当作现存制度的本性所固有的，所以继续为这种谬论辩护，并予以应用。它宣称不是试图实现理想，而是使现实理想化，这种说法是可以表明哲学的理想主义的谬误的再明显不过的例子。

鲍桑葵博士在他的新著中重新讨论了这个问题，并且多少有些激动地拒绝接受指责他否定国家的道德责任的意见。想到他原来并没有这样的意思是令人高兴的，但是考虑到前面提到的他以前的讨论的性质，他会使自己遭到一些误解也是不奇怪的。现在他

向批评他的人提出这样的问题：[1]“我们说通过国家来表现自己的共同体**是**一个合乎道德的存在物，是**有**道德心的，否则就不是一个合乎道德的存在物，是没有道德心的，这就是我们的错误吗？在我看来他们实际上同时说明了两种情况，但只有一种可能是确实的。”对这个问题的回答是：在批评他的人看来，是鲍桑葵博士同时讲到了两种情况，他极力夸大国家在某些关系中的合乎道德的特性，似乎是要把它在其他关系中的这种表现贬为不适当的。这样双管齐下对正反两面都加以夸大的说法，我觉得在他最近的论述中仍然可以看到。当把国家说成“权利的唯一组织者和道德标准的保护者”时，[2] 国家的合乎道德的特性被夸大到了可笑的程度。另一方面，国家在对外关系中的这种表现则被贬为不适当的。鲍桑葵博士再次断言不存在什么有组织的合乎道德的世界，他给国家规定了应有的行动方针。国家不同于个人不仅仅是由于缺乏约束力；还有一个原因是“缺乏一个能指引道德心本身的公认的道德秩序。”

对这个看法，我有两点意见。首先，如果说国家就是人类的道德心，是权利和义务的唯一保卫者，是从比单纯的男人或者女人更加真实得多的意义上讲的合乎道德的独特组织，那么为什么它没有在对外关系中建立一种道德秩序呢？现在有许多国家（这里说[113]“许多”，鲍桑葵博士想必会认可）是经常有来往的。它们个个都是合乎道德的存在物，都有远胜于任何个人的高度发展的道德心，可是据他说这些有天赋权力的存在物并没有建立任何公认的秩序来

① 第 282 页。

② 第 284 页。

指引它们的道德心。它们处于混乱的状态，大家各行其是，而造成这种状况的原因就是有人认为国家在这个合乎道德的世界中必须当心，因为它是这个世界的保卫者，是解决它在对外关系中遇到的任何难题的唯一确定的指导者。这些关系密切的非常合乎道德的存在物竟然没有促成什么道德秩序和共同的认识，真是一个近乎矛盾的怪现象。

其次，鲍桑葵博士还不适当地贬低了实际上已经确立的不完全的道德秩序。我想不起曾在他的论述中见到过"国际法"这个词，实际上在索引中也找不到。国家之间已有一种规则，也已经有了"*Sittlichkeit*（道义）"，无疑地还很不完美，但也不是毫无价值的。从理论方面说，使国际法和国际道德的发展陷于停顿的就是国家专制主义的学说，理想主义的国家论乃是为之辩护的最微妙的理由。人们的每个组织都容易变成没有道德心的，因为它会在内部形成一种舆论，促使大家互相支持，以便作为该组织的成员的这些人能获得他们可以分享的利益或者自豪感。但是在像国家这么大的一个组织中，局外人的公正意见是几乎不会被听取的，而且任何主张公正或者合理的请求都会被斥为背叛。超越这种狭隘的观点从全世界来考虑问题乃是哲学的重要任务。哲学抛弃它的任务时，谁会去完成呢？国际间的混乱状态并不是哲学引起的，而是人们感情用事的结果，可是人道主义的哲学所找到的约束力量已被理想主义的诡辩搞得松弛不堪了。

114 鲍桑葵博士在他的近著中发挥他的看法时认为在"人类的一个有机组织"这个概念中有一个双重难题，他承认这个概念是关于社会有机体的思想的自然的延伸。那个难题是：(1)人类实际上没

有任何公共意识。七国并立时代的英国没有，墨洛温王朝统治下的法国也没有。公共意识是可以逐渐形成的，鲍桑葵博士也承认这个缺点是可以克服的。博爱的思想一部分来自斯多葛派的哲学，一部分来自一些伟大的世界性宗教，如果说它还没有完全成熟，但也没有夭折。它从来都没有失去对比较伟大和深刻的思想家和导师的吸引力，也一直在激励教会去努力开展传教活动。今天人类实现有效的统一的条件至少是和德国在十八世纪或者法国在百年战争期间具有的这种条件同样成熟的。那时在有分歧的基础上实现了统一并为其发展开辟了道路的法国人或者德国人是有远见的和心胸开阔的，今天坚持人性的一致和人类的共同利益并把这些置于所有不和的原因之上的人同样是有远见的。但是，(2)鲍桑葵博士认为人们在集体中没有充分表现出高尚的品质。有价值的东西都是各个共同体的财产，而且"直截了当地说，无法证明实现美好生活的责任和对整个人类的责任是一致的。"无需对我们说古代雅典和现代法国的成就是不被霍屯督人和卡菲尔人[①]分享的。但不能因此就说霍屯督人和卡菲尔人是在权利和义务的范围之外，我想鲍桑葵博士也不会坚持认为是这样。可是这样讲就是承认普遍性的基本原则，即承认所有的人作为人都在基本的道德律范围之内。性质不同的共同体会各有特殊的义务，但都是人们彼此应尽的普通义务的发展。如果让它们压倒了那些基本义务，使忠于某个集体 115 的要求达到了抛弃共同准则的程度，那就是整个集体道德的过错，

---

① 霍屯督人(Hottentot)是非洲南部的一个民族；卡菲尔人(Kaffir)是非洲南部班图人的一支。——译者

可以表明这一点的标准例子是马基雅维里的国家学说。

最后，把作为一个真实群体的全人类等同于若干人组成的集体的错误被鲍桑葵博士推到了孔德主义者的身上。这完全是误解，可以引用一位杰出的孔德主义者的话证明如下：

> 谁也不会认为他在提到英国或者法国或者德国这些词时，是在讲到一个幽灵或者鬼怪。他也不是指由千百万个抽象的人组成的一个大集体；不是指千百万个幽灵。抽象的人是一个最不真实的抽象概念。我们讲到英国时是指从现在这一代人，即从以往的历史的活代表身上看到的英国人所特有的那些成见、习俗、传统、历史等等。我们讲到**人**时，也是这样的意思。……这样的信念是自我崇拜吗？……错误的原因是认为我们讲到**人**就是指人类。我们的意思远不是这样的。每个人的生活都有一部分是个人方面的，另一部分是社会性的：一部分是追求公共利益的活动，另一部分则是完全放纵自己，甚至是积极反对公共福利的行为。这类行为会妨碍**人**的进步，但也阻止不了：它们会消失，腐烂，最后被忘掉。有些生活完全是由这类行为组成的。它们不会成为**人**的一部分。**人**只能由不带个人偏见的，即社会性的，以公共利益为目标的生活，也就是每个人生活中的这种成分组成。"①

"孔德主义者"讲的**人**是就能组成一个精神上的统一体的人类而言的。各个人，各个种族，各个共同体对这个统一体所起的作用有多

① 布里奇斯(J. H. Bridges)：《论文演说集》(*Essays and Addresses*)，第 86—88 页。

有少，有的可能一点儿也没有；而且所起的作用可能是自觉的，也可能是不自觉的。鲍桑葵博士对理解这一点应该没有问题。在他看来国家是一个实在的团体，集合了许多公民做它的成员，他们对它的统一所起的作用有多有少，还有一些成员作为个人可能一点儿也没有起作用，同时这种作用在任何情况下都可能是自觉的，也 116 可能是不自觉的。孔德主义者的想法是有问题的，但是它比理想主义者的想法更注重精神，也比较符合事实。说它更注重精神是因为它对统一的看法能够由表及里，并且信赖使人们团结起来从而逐步建立了集体成就的那些精神力量的永久性和深入人心的作用。可以说这是一种教会的统一，而不是国家的统一。说它比较符合事实是因为它清楚地认识到鲍桑葵博士所坚持的较高的标准并不是哪一个国家或民族的成就，而是许多国家或民族的成就，即承认思想、道德、宗教或者艺术的历史并不是分散的各个共同体的历史，而是全世界的历史。自觉的或者不自觉的合作已创造出文明生活中各种最好的东西，各个种族和民族在这方面所起的作用不同，有些还完全没有起作用，但这种合作已远远超出任何种族或民族的范围，更不用说任何国家的范围了。

可是鲍桑葵博士认为人的概念很混乱，他发现里面藏有一种比较隐秘和危险的渴望。他"怀疑"现时关于国际的未来的想法受到了流行的思想的严重影响，以为社会会进步，弊病很快就会消失，"过去的错误和苦难都将得到补偿"。对理想主义者来说，这完全是对**绝对**的亵渎。鲍桑葵博士告诉我们，他个人相信未来会更加光辉灿烂，但是，既然**绝对**就是至善，又存在弊病，弊病就是至善所不可避免的，说它很快就会消失，似乎"完全是矛盾的"。它的消失

必定是一个长久的危险。世人不用担心苦难和错误的源泉会过早地干涸。同时还应当知道,作为最后的一着,国家专制主义的信条和反对国际联盟的主张都会依靠这一点:弊病是万物的永久结构的一个组成部分,所以是不可避免的。鲍桑葵博士也许会说,不管怎样,未来的好事弥补不了过去的坏事。从某个意义上说,我们都应当同意这一点:干过的坏事是无法挽回的。被摧残和毁坏了的生活是无法重新去过的。然而,如果说为了全世界更好的未来,值得现在这一代人作出牺牲是个感情深厚与纯真的问题,理想主义者可能会想到许多年轻人,有德国人,也有英国人,他们认为这种思想是要减轻战壕的荒凉恐怖感和接近残废或者死亡的痛苦。这不是个补偿的问题,而是人生痛苦奋斗的最后意义的问题。如果不能使这个世界变得远比过去美好,这种奋斗就是没有结果的,我们最好还是加强军国主义,用足以毁灭生命的高爆炸药把好战的国家武装起来。不管怎样,最后的问题已经挑明了。有些人相信生活能够得到改善。有些人认为现在的生活已经够好了。有些人认为生活就是要努力达到一种协调一致,而到目前为止,我们还只看到了它的一些幼芽。他们完全知道在发展过程中会遇到各种不幸,也没有用个人会得到什么补偿的梦想来哄骗自己,但是他们在发展过程中认识到的规律既不是一些互相矛盾的感情的盲目冲动,也不是各种利己主义的冲突,而是会形成一种和谐的自由的精神,而且他们会信赖这一点,认为自己和它是一致的。还有一些人则认为这个世界事实上就是理想的化身,在他们看来,改造是次要的,而且是无关紧要的。他们认为恶可以被证明是善所必不可少的,可是这种看法比认为善是为了自身的目的而维持恶的看法更自相矛盾,

所以不可能被设想得令人满意。对前一种人来说，和谐发展过程的转折点是人类的统一能被清楚地意识到和适当地表现出来。对后一种人来说，这种统一乃是引起忧虑的根源，因为它要把引起世界上大量不幸的国家和民族的利己主义以及不同阶级、性别、肤色和种族的人的利己主义的主根全部斩断。

我们已经把形而上学的国家论概括为三个命题。(1)个人能够获得符合他的真实意志的真正的自我和自由；(2)这种真实的意志 118 就是公共意志；(3)公共意志是由国家体现的。我们已经知道否定这三个命题的理由。我们坚持认为真实的意志与实际的意志并无区别，个人的意志和公共意志不是完全一致的，期望由公共意志维护的合理的秩序是没有限制的，而且可能是和国家组织对立的。我们已经提醒过，依靠这种想法的政治哲学含有严重的错误，不仅在逻辑上有毛病，在道德上也是有害的。但是，如果造成一种印象，以为形而上学的国家论对我们在这里所检验的这种解释一直是接受的，那是对它不公正的。例如，格林解释公共意志的概念时就把它和实际的经验联系得比较紧密，对国家与个人的关系的解释也和有机的社会观更加接近得多。我在这里既不想说明也不想批评格林的《政治义务的原则》，这本书很有影响，也有一些缺点，要写一篇专论才能对它进行充分的检验，不过，为了公正地对待格林以及是从他那里而不是从黑格尔那里获得主要灵感的一些在世的著作家，我想请大家注意格林显然脱离了黑格尔的模式的一两个论点。

首先要注意的是：个人的权利贯穿于格林的整个论点。他认为每个人都必须获得自身的利益，实现自我的完善，因为这是共同利

益的一个组成部分。如果社会要求他尽义务，他也有权利要求社会使他有尽义务的能力。（第347页：）"个人要求社会使他有一定的能力，社会也要求对个人行使一定的权力，二者的依据都是这个事
119 实：要完成人作为一个有道德的人的使命，要为努力发展他自己和别人的完美品性而作出有效的自我牺牲，必须提出这样的要求。国家不会同化个人。国家是(443页)"由人们组成的一个团体，这些人互相承认享有一定的权利，还有一些机构来维护这些权利。"对国家和社会的相互关系，要用简单的一句话讲得比较清楚是不可能的。个人的权利当然不是与社会无关的，而是社会本身的美好生活的条件，因此也是组成社会的那些个人的美好生活的条件，社会一定要承认这一点。(第351页：)"必须享有各种权利，个人才能真正发挥自由地使一种共同的利益成为自己的利益的能力。权利可以说是能从消极方面使这种能力得以发挥的条件。这就是说，它们能为自由地运用这种能力作准备，使每个人都能获得同样的待遇；但是，它们不能起积极的作用，因为享有这些权利并不意味着个人能以任何主动的方式使一种共同的利益成为他自己的利益。不过，享有这些权利是可以积极地发挥辨别是非的能力的条件，而且这个目的(从已经说明的意义上讲)是应该达到的，所以应该享有这些权利。"

我认为，格林关于社会应该承认但没有承认的一些权利的论述是不大恰当的。例如他在416页上说："反对社会的权利和被视为社会的一部分的权利完全不同，这是个矛盾的说法。"这句话包含的真理是：一项权利等于一种社会关系，就像一项义务等于一种社会关系一样，所以你的权利就是我或者某个人或者整个社会应

该向你付出什么。不过，格林易于把权利的社会性质和对权利的承认混为一谈，甚至会说(446 页)："权利是由承认而来的。'除非认为它有'，否则就没有什么权利。"这和他在另一处(351 页)的讲法不一致，因为他在那里说，"即使某个国家不承认，或者所有的国家都不承认，权利仍然是权利"；他还从这个意义上说过一句公道话：120 奴隶应有天赋的权利。他表达这个真理时说(450 页)："这些权利是'天赋的'，意思就是与所在国家的法律无关，而且和它有矛盾，不过它们也不是独立于社会关系之外的。"要使这些看法达到一致，只需要看到这一点：社会关系并非都是人们意识到的关系。这个观点在早期的一次演讲里(353 页)讲得很清楚："个人可以设想对己对人都有好处的利益并据以决定采取行动的能力是权利的基础；而权利则是使这种能力得以发挥的条件。"这样的条件是客观的，是不依靠承认的。如果有人能证明某个特有的条件实际上是实现一种美好生活所必需的，就可以符合科学地证明这个条件是一项权利，虽然它可能从未被承认过，而且社会现在还可能会拒绝承认它。正是从这个意义上说，所有真正的权利都是天赋的权利。

在整个讨论过程中，格林都没有脱离过真理的轨道，但是由于他预先假定真实的东西总是会被人们想到的，这个理想主义的假定挡住了他的视线。不管怎样，为了说明格林关于共同利益的想法，我们已经讲得够多了，他认为共同的利益完全不会压倒个人，而是可以作为个人参加分享的，也不会忽视个人的权利，而是会十分珍惜地予以保护，使之成为可以让个人作为一个自由的和有理

性的人去获得既是社会的也是他自己的利益的条件。[①] 格林也没121 有把公共意志解释为共同的自我。他根据经验认为倒不如说它是大众心理的一个成分。他曾谈到(404页)“共同的爱好和感受即我们所谓的公共意志使一个民族的种种希望和忧虑集聚起来形成的那种微妙的力量”。格林认为这就是人们的共同的意志和理性，即“受各种社会关系限定的、互相关心的、为了共同的目的而一起行动的人们的意志和理性。”这些说法至少能使我们接触到实际。也许有人会说它们的意思很含糊，但格林可能会回答说，他所描述的实际情况也是这样的。这就是说，人们受共同利益影响的实际程度，他们忠于社会秩序的程度，促使服从或者对抗的情绪的强烈程度都不是固定不变的，它们会因人而异，甚至会因地因时而异。他似乎认为，有一种共同的利益，对善于思考的人来说是个明确的概念和理想，而普通人对它的理解则是模糊的和不完全的，所以在平常的社会生活中作为一种推动力起作用的，并不是一个明确的要实现共同利益的目的，而是普遍存在的关于共同利益的观念。我认为这些主张与其说是形而上学的，不如说是社会心理学的。

格林接着又争论说，国家的基础是从他所说的意思上讲的意

---

① 鲍桑葵博士在他的新著《社会理想与国际理想》中对国家的定义重新作出的解释就和格林的想法比较一致。“我认为国家是作为共同体的一个机构负责维护美好生活所必需的客观条件的权力机关。这些条件被称为权利。它们是得到整个共同体承认的，被认为是充分发挥它的优秀成员实现美好生活的能力的**绝对必要的条件**。”看来这里对个人的认识要比通常在鲍桑葵博士的著作中看到的充分得多。如果一直坚持下去，我想可能会促使他重新建立他的全部理论，可是他在讲这些话的那一章里声称这不是修改，而是重述他的国家学说，所以对这种理论的批评意见一般来说是不会起作用的。

志，而不是暴力，这表明他必须使他的国家观符合他给国家所下的定义。但是，他当然承认有暴力的成分，并说明它是怎样和道德因素融合在一起的，最后还拒绝考虑以权力为基础的政治组织，以保留他的总的看法。（第443页：）“我把俄国看作一个国家只是出于一种礼貌，因为根据推测，沙皇的权力虽然不受什么宪法的控制，但迄今为止都是按照一种公认的符合公共利益要求的传统来运用的，基本上还是一个权利的维护者。” 122

所以，格林的原则自相矛盾的地方比较少，也许也不像初看时显得那么重要。如果说国家的基础不是暴力而是意志，那只是因为所讲的那个社会是一个依靠意志而不依靠暴力的国家。不管怎样，如果把格林的论点完全当作老生常谈，也是不公平的。我们可以这样看他的结论。在任何有组织的社会中，除了迫使大家遵守法律的暴力外，还有其他因素，而且在比较高级的社会组织中会有这样的情况：暴力越来越退居不重要的地位，一步一步地为善意所取代。只有朝这个方向取得明显进步的社会，才配称为国家。这个解说看来可以通过对政治制度进行比较研究来证明是正确的。

格林主张不要让公共意志的观念压倒个人，也不要让它压倒道德规范，但是他又认为国家可以保证个人有条件完成作为一个道德的人的任务，为了说明这一点，也许已经讲得够多了。可能有人会反对说，如果考虑一下格林哲学中的形而上学，就会发现我们自己已被卷入一般和特殊的老问题，并会再次发现个性已被一般的自我同化了。也许确实是这样的，不过，这是批评作为形而上学家的格林而不是批评作为政治思想家的格林。他很注意实际生活，力求了解社会改革的各种难题。他善于通过实际问题得出一些指

导原则。当他从这些原则退回到伦理学和形而上学的基本理论时，他对问题的理解就差一些了，他的意思也常常会变得模糊和混乱。123 再从这个模糊的领域转到现实世界，我们就会发现这个人是认为原则至少具有能够影响人们的生活的作用，它们会引导人们明白事理，变得聪明，也会把他们引入歧途，去干蠢事，会教他们追求自己的幸福或者为他们给社会带来苦难的自大和野心辩护。格林在他的政治演说中决不会忘记这一点：理论的原则对人们的生活具有重要的意义。

如果我们把格林对公共意志的描述和鲍桑葵及其他一些人的说法比较一下，我想就会得出这样的结论：这个词涉及几个不同的概念，若要在使用这样的概念时不引起混乱，必须注意加以区别。(1)首先是有一个不管是真实的还是假定的共同利益的概念。共同的利益和共同的意志不是一回事，不过如果真的有什么共同意志的话，那大概就是它所追求的共同的利益。共同的利益是社会成员实际上可以分享的，或者是被设想为合乎社会成员需要的福利，也就是某种实际上存在的或者可以得到的东西。它可能被认为是在某些永久的制度和生活条件下已经得到的或者可以得到的。(2)我们可以区别这种永久的条件和某个特定的目标，后者可以被设想为眼前的共同利益的一部分，如战争的胜利。这可以称之为共同的目标。(3)可能有一个维护共同的利益或者要达到共同的目标的意志，它和共同的利益或者共同的目标是一致的。这可以称之为善意。[1] 它可能存在于任何个人的身上，但是，存在于某个人身上时，

① 至少从社会的观点来说是友善的。也可以称之为忠诚的意志。

说它是公共意志似乎就不适当了。它只是某个人要获得某种共同的利益或者达到某个共同的目标的意志。(4)但是,也可以使这样的一种意志或多或少地广泛存在于社会中。假使一个社会的意志已经一致到使每个成员都决心要达到同一个目标,例如像全社会都决心要赢得战争的胜利那样,那就是有一个可以毫不含糊地称之为公共意志的意志,即有一个能对全体社会成员起作用的意志,使他们都愿意通过有组织的努力为整个社会达到某个目的。(5)如果我们进一步假定全体社会成员都了解和重视整个社会的永久利益,并且愿意采取必要的手段来得到它,那就同样是有一个能够促进共同利益的公共意志。我们可以再深入一点儿来说,如果共有这样一种意志的不是全体社会成员而是大多数,我们还是可以称之为公共意志,因为对这种情况实在好像不需要用什么专门词语来表示。这时的公共意志就是大多数的意志。(6)但是,看来真正打算使公共意志这个词具有的意思并不是这样的。要解释格林所用的词语,我们必须想到由各种心理因素基本上按照确定的方向组成的一张作用网,它的目的一般说来是要维护某种社会结构,比较具体地说就是要达到某些确定的目标。这张网在一个自由的社会里基本上会在大多数的意志中表现出来,但是要比任何时候由多数表决某个具体问题的情况更加复杂和微妙得多。从这个意义上说,促成公众意向的因素就不仅仅是一定数目的个人的许多明确的意志行为。实际情况是:有些人很坚定,另一些人比较软弱,某个人会默然同意,另一个人会有党派感情,一部分人会赞成问题的某个方面而对其他方面却不感兴趣或者极力反对,有支持这一方的偏见,有无力反对另一方的软弱性——有各种各样忽此忽彼的冲

124

动，以致要通过大量的争吵才会得出某个明确的结果。意志是指125考虑清楚后采取行动的基础，现在用来表示这么多没有组织而实际上又能促成各项重大政治决定的各种心理心素，实在是一个不适当的用法。格林认为，在这么多因素中有一种永久的因素是直接或间接地受关于共同利益的各种考虑支配的，它有自觉的成分，也有不自觉的成分，这个看法也许是对的。例如，有些人一般不会过多地考虑正义问题，可是在亲自遇到具体的不义行为的时候却会感到震惊。有些人从来没有为从原则上反对一项错误的法律而烦恼，却会对实施这项法律的某个情况感到气愤。相反的是：尚未形成社会利益的一般概念但是精神正常的人往往会完全按照原则的要求来处理各种实际问题。(7)最后，我们虽然对把社会传统说成客观理性的化身的描述表示过异议，不过当然没有否认思想和意志对各种制度的建立起过作用。如我们反复强调过的，这不是哪一种思想和哪一个意志的作用，而是许多善于思考和乐意这样做的人联合起作用的结果，他们是按照各自的看法，而且往往是按照一己的私利起作用的。这毫不妨碍另一种看法：社会的各种制度和传统都包含着某种社会心态。对这些传统的承认，虽然一般说来是没有经过思考的，但也不可能完全是无意识的，而且每个人承认了这样的传统，就要使自己适应某种生活方式——不是自动地从总体上选择那种生活方式，而是承认自己在其中应起的作用。这样的承认对每个人的思想都会有影响，会激发某一方面的才能，抑制另一方面的才能，因而也会改变思想的发展。所以从生活方式和习俗中看到的社会的外部表现必定会有一种内部的心理状态与之相配。只要有不一致的情况，各种惯例就会发生变化。如果我们认为统一

这个词所表示的那种一致不是一个人或者自我的一致，而是相互影响的许多思想和意志的中心的一致，那么要说明社会生活的这一面，我们就可能要谈到社会心态。

上面讲到的几个意思，在使用“公共意志”这个词的那些人的 126 头脑里好像都有其中的这一个或者那一个；但是反对使用这个词的真正的理由是：只要它是意志，就不是公共的，而只要它是公共的，就不是意志。共同的利益显然是少数善于思考和热心公益的人渴求的。所谓公共的意思比较模糊，大概也难以下定义，它是表示促使社会活动与发展的各种心理因素在共同起作用。

最后也许有人会问我们究竟是否要完全否认公共意志还有较深的含意和真实性。认为社会不等于它的成员的看法一开始不就被认可了吗？而这不就是公共意志所表达的意思吗？我们能够理解我们的国家所作的贡献。我们能够以同样的方式意识到国家对数目不定的像我们一样的个人所作的贡献吗？而这就是我们讲爱国主义或者其他形式的社会义务的依据吗？社会的集体生活没有价值吗？能把社会完全分解为组成它的各个原子吗？

对这个问题，我认为只有按照我们对断定整体的生活不等于其各个组成部分的生活的命题提出的保留意见，才会找到明白的解答。如我们所知道的，这个命题只有从一种意义上讲才是真的，即只能说：当那些组成部分存在于或者愿意存在于整体之外时，整体的生活就不等于或者不同于各个组成部分的生活。身体不同于组成它的那些细胞，其理由之一就是这个简单的道理：细胞离开身体时会死亡，所以很快就不再是现在的样子了。但是，说身体不同

于存在于体内互相配合起作用来组成它的那些细胞的总和则是一个不同的命题，而且我认为是一个假命题。在这方面，我们会游移于两种谬见之间。只要看到一个由许多部分组成的整体，我们就会认为这个整体是不同于它的那些部分的总和的，于是我们看到的那些部分就被曲解了，它们相互作用的效果也被忽略了。或者由 127 于这种看法的反作用，我们会认为只有那些部分是真实的，整体只不过是和它们有关的一个方面，或者至多也不过是它们在某些相互关系中并存的一种表面结果。这两种看法都是违反事实的。第一种总是违反事实，第二种对一些自有其独特性的整体来说是违反事实的。

如果我无意间看到草坪上的落叶，也许会去数一下，发现共有三十七片，并把它们看成一个整体。这个表示数量的整体，对那些实际存在的叶子并不重要。在我数的时候有三片叶子被风刮走了，我看到的就不是三十七片，而是三十四片，它们由于没有被吹动，还是原来的样子。这样一个表示数量的整体是表明组成部分不受整体影响的一个有限的例子。它只是把那些叶子如数计算出来的一个总数。要是我把这些叶子聚成一堆，它们就至少是一个能被捧走的聚集体。但是这个聚集体仍然没有永久性，它对各个组成部分的影响很小，而且是很偶然的。除非这些叶子碰巧被压得有点变形了，它们在整体里面和外面时都是一样的，不会有什么变化。另一方面，如果我们要考虑叶子本身，那么即使是一片枯叶也比一个聚集体重要：它无疑是由许多部分组成的，但这些部分是按一定的关系联结到一起的。这片叶子是一个整体。如果风吹动了它的一个

部分，其他部分就会一起被刮走。这样的整体是由各个部分按确定的排列关系组成的，能为了某个目的而一起行动，所以是一个在各方面都和它的组成部分一样真实和重要的结构。我们所说的片面的分析倾向就是要否认这一点，以为细胞比叶子更真实，从而把叶子设想为只是细胞的一种排列关系，而细胞质的分子又比细胞更真实，原子又比分子更真实。如果我们完全不谈真实的程度较高或者较低，就可以摆脱这种争论方式容易引起的一大串谬误。原子、分子、细胞质、细胞、叶子等等，都只有真实或者不真实之分。我 128 们只能说，在许多情况下，组成部分能比由它们组成的整体更持久。例如，当枯叶开始腐烂时，我想有些分子依然存在，正是组成复杂结构的一些简单成分的这种持久性，或者说假定的持久性引起了一种错觉，以为它们更真实。相反地，在许多情况下，整体也能比它的组成部分更持久。例如，活的生物体总是在吸收和排泄一些物质成分。当它的组成部分有了变化时，它仍然存在。组成部分离开整体时，实际上还没有死亡，但是它们会和整个结构的有机程度成比例地发生深刻的变化。叶子枯死了，细胞不会依然存在，细胞死了，细胞质也不会依然存在。这个原则对任何有机的结构都适用。一个结构不存在了，它的组成部分不会照旧存在。可能有什么东西仍然存在，但不会还是和原来存在于整体里面时完全一样。

和物质世界一样，人类社会中也有许多偶然形成的聚集体，各个人之间的联系不多。碰巧在某个时刻一起在大街上行走的许多人可以被设想为一个表示数量的整体，但是这些人几乎没有由于彼此的任何接触而发生变化。为了某种目的而聚在一起的一群人

就比上述那些人团结一致，他们虽然没有组织，但是相互之间的密切关系暂时能影响大家，而且能影响到使这样的一群人也会成为一个统一体，虽然没有持久性，却是实际存在的。再想下去，我们就会发现，人们可以参加的各种联合组织影响他们的生活的程度是很不同的。影响不大时，我们完全可以认为能持久的是个人，如果团体被解散，它也只是被分解为组成它的那些个人，而他们在很大的程度上还是原来那样。讲到比较牢固和稳定的联合组织时，情况就不同了。家庭的生活是组成家庭的男女构成一个整体所必需的。家庭破裂了，继续存在的那些人的生活可能会发生悲剧性的变化；129 要是他们从未体验过一种家庭生活，这时的表现肯定会大不一样。就一个宗教团体或者一个国家或者任何有人参加的重要的思想运动、社会运动或政治运动来说，情况也是一样。所有这些比较牢固的联合组织都是有机类型的。它们能反映组成它们的那些人的重要特点，多半还是基本特点，所以离开了它们，那些人就会在实质上和原来不同。

如果我们因此就从个人出发来考虑这种联合组织的生命力或者价值，那就必定会转而认为个人对整体的生活是起了作用的，而且是自觉地这样做的。如果对一个士兵说，为英国而死就是为英国的男男女女而死，他也许会认为这是值得他去干的，但他也许还会认为这不仅仅是为了作为男人和女人的男男女女，而是为了要继续过某种生活，要保持和发展实质上就等于英国的那个传统的男男女女。离开了个人，这个传统就不能存在；离开了它要对他们起作用的那些人，它的被具体化为物质的一切，甚至连国家本身，不

管是多么受到钟爱的对象，也会变得毫无意义。另一方面，一种传统也可能在外国昌盛起来，这可以由殖民地证明，威廉（沉默者）① 也认为是这样，因为他曾考虑把荷兰和泽兰的全体居民都迁到别处去，以便能摆脱要压垮他们的那个帝国，从而保持他们的生活。

当一个社会统一体被设想为跟组成它的那些人没有联系，好像不是由他们组成的一样时，它的特征有被误解的危险，而当它被分解为组成它的各个人时，也同样有这种危险。正确的有机理论是：整体就是由那么多部分互相配合组成的，既不会多一些，也不会少一些，它们没有更真实和不够真实之分，也没有价值大小之别。这样讲时，我们必须考虑到时间。严格说来，所有的组成部分都是指整体存在时已经成为或者将要成为其组成部分的那些成 130 分。考虑到组成部分的这种连续存在的状况时，就可以把这个完全有机化的整体等同于它的互相配合起作用的组成部分的总和。但是从某种意义上说，整体可能不如它现有的组成部分，而从另一种意义上说，它又可能是胜过它们的。（1）一般来说，任何整体，甚至是有机程度较高的整体，都只能使它的组成部分发挥它们的一部分能动性或作用。这一点明显地适用于人类的各种联合组织，因为它们都不能包括人类的全部生活。在这种情况下，只有属于整体的那些部分才可以说是和整体共存亡的，而且只是就这些部分来说，才具有一种有机的联合组织的性质。形而上学的理论的谬误之一就是认为个人和某个组织是一致的，并且以只适用于说明个人在

① 威廉（沉默者）（William the Silent，1533—1584），十六世纪荷兰独立战争的领袖。——译者

其生活的各种关系中的全部义务和利益的词语来谈个人对该组织的义务。(2)有些整体是不及它们的成员持久的,但是另一些,特别是那些能吸引住人们比较隐秘的本性的整体,却能比它们的成员更持久。例如,当我们从国家转到民族,再从民族转到一些伟大的文明运动时,就会看到这样的情况:整体在任何时候都确实比它的任何组成部分伟大得多。与人类有关的是:只要这样的整体能为人类的永久利益服务,就应该维护它。但是如果我们这样考虑,也不是要抬高整体的地位,把它当作一个独特的而且是和所有过去、现在或将来的成员对立的客体。它只是要抓住它的广泛扩展的机会,掌握住它的根深蒂固的持续性。只要一个国家的每一代成员都能保持一定的协调一致,只要因果关系的脉络能一直保持不断,这个国家就会世代相传。仅此而已。①

① 当它被看作不止是这样的时候,就会发现它实在是不如这样。如果国家的利益是和它的成员的利益对立的,那是因为大家发现它的利益在于达到一些并不能真正改善生活的目的,如荣誉、财富、扩张和权力。民众可能会充当"炮灰"来为这样的目的服务,但这时他们就不是国家的组成部分,而只是许多活工具,因为实际的组织是由想要得到荣誉的统治者和将军组成的。实际上,当人类的任何一个有组织的社会被说成有不同于其成员的利益的利益时,那就是指某些成员不顾其他成员的一种利益,至少是一种假定的利益。也许有人会说,那些倒霉的成员对这一点会默许,例如,大众有时会让自己受他们的领袖支配,被驱使去屠杀,希望即使是处于从属的地位,也能在把别的民族降到更加可怜的屈从地位时分享一份光荣。这是尼采的书中特别阴险的一段话里所作的解释。如果真是这样,人们就充当了谋取一种错误的和不人道的共同利益的合伙人。如果幻想是在为一个高于它的成员的国家服务,就会助长这种错误的价值观,这种幻想不仅在理论上是错误的,而且在实践上是有害的。任何一个有组织的社会如果有和它的成员的整个得失对立的"利益",那就要么是有些被称为成员的人只是被当作对外的工具,要么就是这种利益是骗人的,连参与的那些人都受骗了。

应当用一些什么样的词语来描述社会统一体的实在，是社会 131 学的一个老问题。如我们已经知道的，这些统一体都是有机性质的，但是如果把它们说成有机体，又容易和动植物混淆起来，而它们既不是动物，也不是植物。它们实质上都是一个精神的统一体。构成它们的因素是精神，而且这些因素的各种关系都是由思想活动决定的。但是如果把它们当作人来说，又容易导致共同自我的谬论。社会调查最使人头痛的事就是缺乏专门术语或者可以代替专门术语的适当的比喻说法。它不得不使用由其他方面的经验引申出来的词语和在其他学科中被详尽地阐述过的概念。我们最应当避免使用这样的词语：暗示有一种统一已经在和我们现在考虑的某个社会统一体不同的另一个统一体中实现。这样的词语就是“共 132 同自我”或者“公共意志”，它们是受能把一个人的各个方面联系起来的那种一致性的启发想到的，而这种一致是其他人不会达到也不可能参与的。像“思想”、“灵魂”或者“精神”这样的词虽然不能令人满意，但若用来使人想到一种集体的特征，而不是暗示一种实体性的统一，还是比较合适的。我们可以讲到一个民族的精神，表示它的成员的心理的某些基本特点，我们认为这些特点有普遍性，在形成他们的社会行为方面也很重要。我们讲到时代精神时，把它当作概括一定的道德倾向和思想倾向的说法也不是不适当的，而且

我们讲到一种利益时，是指应该在社会本身的生活中实现的利益。任何社会若要对本身范围以外的目的有帮助，如一个国家可能被认为应该对文明世界有所贡献甚至要见诸行动，这时各种不同的原则当然就都适用。像比利时这样的国家若要冒各种危险去这样做，也许是对的和值得的，但是就在这种情况下，比利时的责任或幸福也和比利时人作为比利时人的责任或幸福没有什么决定性的区别。

一般说来，“精神”这个词适宜用来表明有限的一些智力中心的关系，因为它们的思想、感情和表现都是互相关联的，而且是由精神的与道德的因果关系把它们联结起来的，就像物质的结构是由机械力联结起来的一样。不过，不管使用什么词语，逻辑的规则是简单的。我们的推理永远要经受这样的检验：用被说明的东西来代替解说。我们必须避免把我们的解说套用到属于另一个范畴的联合组织上。如果遵守这条规则，我们用来描述社会的词语对社会学的发展的干扰作用就会少一些。例如，如果我们说一个社会是有机性质的，就不应当把它当作一个巨大的利维坦式的政体，当作一个与个人的关系就像身体和细胞的关系一样的统一体。我们应当把有机体看作一个类概念，动物和植物是其中的一种，社会是其中的另一种。这样考虑时，一个有机体就是由各个部分互相联系组成的一个整体，每个部分本身都是靠与其他部分互相联系来维持的。这种互相限定的关系是任何一个结构都或多或少地具有的有机性质，以这种性质为主的结构就是有机的，否则就不是。完全是这种性质133的有机体就是一个完美的典型。但是，实际的社会都只有少许有机性质，有的多一些，有的少一些。社会伦理学的依据就是这种性质。正是由于这种性质，各个社会才能像生物有机体那样保持对环境的高度适应性，能够适应新的环境，治愈创伤，迅速恢复活力。要知道它们的发展情况，就要联系这种性质来估量。当把社会分解成各个人，不考虑他们的共同生活的性质时，这个原则就没有用了。当社会生活被认为不同于社会成员相互交往的生活时，它也同样用不上。社会的幸福和痛苦就是人们被社会的共有意识加强或者加深了的幸福和痛苦。社会的意志就是他们的意志联合起来的结

果。社会的道德心就是在作出被认为公平的处理时他们对高尚或者可耻的看法的反映。如果我们可以按一个人对社会所作的贡献来评价他，那就同样可以问问社会是怎样对待这个人的。最大的幸福不是靠人数最多或者众多就可以得到的，除非所有的人都可以分享，人人都真正能够得到必需的一份。但是，除了男男女女各个人感受到的幸福外，不存在什么幸福，也不存在湮灭人们灵魂的那个共同自我。现在就有一些这样的社会：人们各自不同的个性在那里可以协调地发展并对取得一种集体的成就起一份作用。

134

结　论

人们做的最好的事和最坏的事，都是以某种信仰的名义干的。有些人一直认为只有超自然的信仰才会把人引入歧途。我们的时代的历史表明，如果人们不再相信上帝，他们就会使自己成为**权力**的上帝，**进化**的上帝，**种族**、**民族**或者**国家**的上帝。他们会以这类上帝的名义去血洗一个大陆，青年们也会奉献自己，甘当殉道者。在德国建立这种崇拜的原罪现在还没有重犯。德国的情况是由许多历史原因共同造成的——民族的长期分裂，它们的地理位置，拿破仑激起的民族反抗，用军事手段达到联合的成就，对沙俄的畏惧促成比较温和的分子对军国主义的默许，不愿忍受控制的人移居国外造成的损失等等。对国家的理想化的赞美意外地使好思考的各阶级和好了，还使它们得到一个信条来证明厌恶人道主义是有道理的。如我们已经知道的，这个信条在由黑格尔掌握时就有其理想主义的一面，而在能摆脱它以前，各种事件还得发生，赤裸裸的**权力**主义还会受到特赖奇克的公开赞扬。可是，把国家抬到高于个人的地位实际上等于**权力**至上主义。这是寡头政治或者官僚政治自然会有的信条，就像强调**个性**是人民自然会有的信条一样。有些政治学说或者关于行为的理论能历久不衰，一直都有影响，不仅仅是由于理论本身的力量。它们迎合强烈的本能和兴趣，黑格尔的哲学也不例外。它迎合顾问和君主、特权阶级、**所有权**和**秩序**的本能和

135

兴趣。它利用了这种心理：害怕根本性的批评，害怕思想危机，害怕良心要求仔细审查各种制度和惯例。它迎合了这种奴性：只要主子让他在压迫其他更加深受奴役的人的暴政中分到一点儿好处，就甘愿当奴才。它符合民族利己主义和统治阶级的需要。

最大幸福的原则能在最近这场蹂躏欧洲的大战期间和战后生根而且蓬勃发展，并不是偶然的。由一些**政府**造成的深重的苦难产生了反作用。人们开始根据对千百万人感受到的幸福和痛苦产生的影响来检验各种制度和对生活的看法，而且他们发现，“太太、孩子、家庭幸福”是比战场和扩大了的领土更可靠的衡量一个国家的伟大程度的标准。今天我们正在从实质上恢复这种看法。这段时间的教训已经很多，一个现代的思想家不能草率地把幸福看作各种肉体快乐的总和，或者把它和作为其实质的生活方式分开，或者根据一种数量上的多数的满足来评价整个社会的幸福。但是，要阻止人类遭受苦难的愿望会复苏并变得格外强烈。欧洲已遭受了它的苦难，有千百万人受到那些伪造的上帝役使，还有千百万人为了抵制它们而受苦。它会向自己提出这样的问题：什么是真正的上帝，哪里有真正的信仰？不管怎样回答都要依据这个真理：比较高尚的道德准则和比较深刻的宗教信仰，不会去破坏邻国之间最简单的权利和义务，而是会实现和扩展它们。崇高的目的、宏伟的计划常常会唤起人类的想像力，促使他们去取得成就，否则生活就会比较贫乏和停滞不前。但是，这类目的往往是以人类的苦难和错误作基础的。需要有非凡的洞察力，才能看出崇高的利益可以把构成普通人的生活的各种琐事全面地统一起来。关于国家的理论就是 136 一个恰当的例子。国家是个伟大的组织。它的幸福比任何一个公

民的幸福都具有更大和更持久的重要性。它的活动范围很广。它的任务要求最大的忠诚和自我牺牲。这些都是真实的。然而，当国家被抬高到成为一个高高在上、不关心它的成员的实体时，它就变成了一个伪造的上帝，对它的崇拜也就会变成对诸如在伊普尔或索姆河畔[1]看到的凄凉景象的憎恶。当国家被设想为用以增强我们对邻国的责任的手段时，这种不和谐的情况就不会出现。我们可以靠这个手段有效地和广泛地应用我们从个人简单的生活关系中获得的好经验。政治活动的目的决不能局限于狭隘的范围，而是要加以净化，使之具有人性。在考虑我们的政治行为时，要学会从对现在和未来无数伟大的和平凡的生命造成的后果会引起的巨大反响出发。实际上，我们对一些伟大的普遍真理，任何时候都不可能根据它们适用的具体情况来作出充分的解释。要使大量的社会问题都具有能显示人的特点的意义，是连正确评价日常的各种因果关系都不敢尝试的想像力做不到的。可是，政治思想的真正的进步就在于培养想像力。它坚决主张从笼统的概括、虚夸的抽象化、堂皇的制度回到它所包含的人的因素。这并不是说要取消组织。人们必须继续建设，而且要把基础筑得更深，计划订得更加宏大。但是，奠基石的下面不应该有活埋的奴隶。或者更确切地说，组织并不是什么建筑物，而是由有思想、有感情的活人组成的，每个人都是“目的，而不仅仅是手段”，整体要求任何一个成员受苦，都会毁坏它的价值。这样的计划是宏大的。它应当从简单的人际关系开

① 伊普尔在比利时西部，索姆河在法国北部，均为第一次世界大战中的重要战场。——译者

始，要求我们每个人都设法通过政治行为和各种社会机构在最广泛的范围内和非个人的关系中实现我们在私人生活中完全懂得的 137 "对邻人的责任"，否则就很可能被指责为含混不清。

政治道德并不是不顾普通义务的超道德。它是扩大了的和有明确解释的道德，已消除了阶级偏见或者民族偏见的限制因素，能普遍适用于真正不受个人情感影响的组织，也只有它可以使这样的组织避免变成无人性的。也许有人会说，各种机构和政治活动一般能使个人快乐的事情是不多的。也许确实是这样，可是它们却能做出许多使个人不快乐的事情，切断这个苦难的大根源决不是没有价值的目标。所以见解正确的政治哲学总是要强调个人、作为个人自尊的基础的自由、个人有权考虑的平等、"太小的碗很容易漫出来"的幸福等等。这并不是说我们只注重自己渺小的生活。相反地，如果我能在什么地方找到幸福，那只会是由于我们已把自己和某个比较崇高的目的结合起来。这就是说，如果所有值得努力达到的目的都会被当作为人类的进步作贡献，这种被正确理解的进步就不会像"世界主宰"的巨车[①]那样把个人的躯体和灵魂都辗碎，而是会像一种令人振奋的精神那样贯穿于他们的更高级的活动和更加丰富的生活。两种国家观的争论点就在这里。按照民主的或者人道主义的观点，国家是手段。按照形而上学的观点，国家就是目的。按照民主的观点，国家是人类的仆人，这有双重的意思，即评

---

① "世界主宰"(Juggernaut)是印度教主神之一 Vishun 的化身。传说每年例节用巨车载此神像游行时，都会有狂热的信徒自动投身于轮下，心甘情愿地被辗死，相信这样可以马上进天国。——译者

价国家时，既要看它为其成员的生活做了些什么，又要看它在人类社会中起了什么作用。按照形而上学的观点，国家本身就是道德价值的唯一捍卫者。按照民主的观点，主权国家已经注定要从属于一个世界共同体。按照形而上学的观点，主权国家乃是人类组织的最高成就。真理何在，就让欧洲现在的情况来证明吧。

附录一　黑格尔关于意志的理论

138

在第二讲中已谈到黑格尔的自由论所依据的几个主要原则，并作了批判。这里再附加略微详细一点儿的说明。

黑格尔研究这个题目时所用的类推法是不大恰当的。说意志是自由的和说物体是有重量的意思完全一样。他认为物体是由引力构成的。这一点本身就是一种误解，有对事实的误解，但主要是对定义的误解。“物体有引力”这句话是用来说明这个事实的：物体在没有别的力量约束时，会以一种可予以说明的加速度互相吸引。这个说明并不能解释物体的一切已知的属性。假使没有分别了解各种物体，也就是说假使它们没有什么其他属性，我们就不应该说物体有引力，而只应该说存在着引力。是否所有的物体都确实会表现得像所说的那样，完全是一个以实际经验为依据的问题。但不管怎样，引力并不是物体，而是物体的一个属性，或者可以说是物体起作用的一种方式。同样，如果说意志确实是自由的，那当然不会是说自由等于意志或者意志等于自由，而是说自由是意志的一个特性或者意志起作用的方式的一种表现。但是在黑格尔看来，意志不仅等于自由，而且等于思想。意志和思想不是两种特殊的官能，但意志是一种特殊的思维方式。当它使自己表现为存在状态，给自 139 己提出一个在一定的程度上是和它一致的目标时，[1]它就是思想。

---

① 按照黑格尔的观点，我们在思考的过程中把一个目标的可以觉察的成分去

从普通语言的角度来看，这些说法含有一种不明确的隐喻般的道理，而对黑格尔来说，它们乃是哲学的核心，人们会发现，特别是他的自由意志观是依靠认真看待这些说法的。正是由于他认为意志和它的目标系统或者它的全部目标是一致的，黑格尔才会说意志完全是由它自己作主的，说它是能够支配自己，不受任何别的决定约束的。

这个想法是依照黑格尔的哲学常用的论证方法形成的。我们首先要说明他所谓的自由的意志是从完全不受限制的意义上讲的，所以这个意志对一切都可以自由地选择。可是，一个这样不受限制的意志实际上会什么都选不中，使自己一无所获。黑格尔把它比做一般来说什么都想要、具体来说什么都不想要的无政府主义的政治运动。为了避免这种没有结果的情况，我们会提出一些特定的目标或者目的。但是，如果这些目的都是孤立的和没有系统的，它们就起不了显示意志的特征的协调一致的作用。因而实际情况就一定是：意志在给自己提出许多特定的目标时，必须用某个基本原则把它们统一起来。

黑格尔认为这种原则的一致就是他所说的自由。这个关系并

掉，使它立即基本上成为我的，这个目标就变成了一个想法。想法渗透了这个目标，它就不再和我对立，因为我已去掉它所特有的和我对立的成分。同样，在想干什么时，开始会出现我的目标和我对立的状态，而且在作出选择时我会区分一个明确的目的和我从理论上推断出的可能性。不过这种区分毕竟是我自己作出的，而目标达到后，它也属于我了。目标达到了它就是我的。目标就是我已经完成的事情。它上面有我的精神的痕迹。

不是显而易见的，[①] 但是可以从对通常和按照黑格尔的观点理解得不正确的自由所作的描述中看出这个论点的要旨。[②] 产生这种错误想法的原因在于把意志当作一种独特的官能或者选择能力，140 和促使它选定一些特殊目标的各种冲动形成了对照，因为每个目标都和其他目标不同，还可能是与之对立的。意志对目标的选择能力，就是黑格尔称之为任性（*Willkür*）的那种自由。而且按照他的观点，通常关于自由意志的争论就是由这一点引起和据以进行的。只要意志被认为是一种潜能，是黑格尔所谓的什么形式，是和不管是出自我们的本性内部还是出自它的外部的冲动和激动对立的，你就能够同样有力地论证它或者是被限定的，或者是未被限定的。

---

① 论据是：既然意志的全部目标都是根据同一个原则确定的，或者按我们的说法是属于同一个系统的，它们就不会真正像看来似乎会那样做地限制意志，而是会以不同的方式来表现它。在看来像是在限制它自己的时候，意志是在表现它自己。按照黑格尔的观点，这就构成了意志的自由，是它确实存在的表现，就像引力是物体确实存在的表现一样。

② 也许应当特别提到关于虚假的自由的看法逐步形成的几个论证阶段。首先是在第 8 节中看到的黑格尔所谓的主观和客观在形式上的对立。意志存在于我的内部，和它要在那里实现它的目标的外部世界形成了对照。这些特定的目标构成了意志的内容，但是在选定这样的目标时（第 10 节），意志并没有完全获得它的自由。它的自由是含蓄的。它存在于意志本身内，但不是为意志而存在的。从这个比较充分的意义上说，它应该存在，意志本身应当把这一点作为一个目标来实现。每当我选定一个明确的目标时，就是有一个意志在起作用，而既然有一个意志在起作用，就是有自由，但是好像并没有自由的意识，没有一个特定的目标和一个促成自我决定的永久性的基本原则之间的那种有机的联系。这就是黑格尔所谓的具有一些分散的冲动和愿望的直觉意志或者自然意志的阶段。意志是高于所有这些特定的目标的，它可以任意对它们进行比较和挑选。这就是我们在正文中检验过的看法。

你可以证明它是被限定的，根据是：如果仅仅是一种潜在性、一种形式，就不会有什么内在的力量促使它以某一种而不是另一种方式作出决定，因而可以断定，推动力必然是来自冲动或者所定的目标。你同样可以证明它是未被限定的，因为你可以表明它能够对这些目标有所取舍，不管冲动的力量多么强，它能要的也可以不要。实际上按照黑格尔的观点，这两个论点都不能成立，因为它们的依据都是对作为一个统一体的意志或者说他所谓的一般与其特殊的行为和冲动的关系的一种误解。其实这些个别情况都源于意志本身的一般性质。所以意志并不是和促使它作出决定的那些冲动对立的，它本身就是使它能够达到自己的目的的每个行动的根源。这个论点似乎忽视了冲动和意志的区别，① 但是让我们再次暂时中止评论，先把这个推论的要旨追问到底。

141　要做到这一点，我们必须把意志看作完全是按照互有联系的各个目标组成的一个目标系统来表现自己的。

当意志能把这个系统作为一个整体紧紧抓住时，它就被认为

---

① 各种冲动会互相对立，任何一个人都会估量哪个冲动能带来最大的满足，但是这种估量也只是随意作出的。按照黑格尔的观点，只要认为我自己和某个冲动是一致的，就是对在这一节中被描述为一个冲动系统的自我的一般性的明显限制。这个想法引出了另一个论证阶段。直接由意志而来的各种冲动都被认为是好的。另一方面，作为自然的冲动，它们又是和精神的观念对立的，必须把它们当作不好的冲动去掉。实际上它们必然会这样被净化：使之改变其直接的或者自然的性质，恢复他所谓的真实的本质，即恢复它们能够按照理性的系统也就是意志起作用的那种形式。

和各种冲动都有某种关联的幸福观是朝合理的生活发展的一个阶段，但也只是一个阶段而已，因为幸福在于各个人，即在于各人的主观感受，致使原来的一般变成了特殊，成为各人的认识，而不是所有的意识的一种有机的统一。作为基础的事实(第21节)是自主的一般，而这就是意志和自由。

是为它自己而存在的，即它就是它自己的目标。[1] 这就是说，这个系统能完整地表现意志的本性，所以在黑格尔看来，它就是意志（在这一点上，我们又回到主体和客体的基本一致性了）。主观和客观，内部和外部确实总是有区别的。从主观上说，意志是合理的自我意识，从客观上说，它就是那个合理的目标系统。但是，要获得完整的意志“概念”，必须把这两个方面结合起来。所以意志在支配它的目标时被认为是在支配它自己。因此，意志要由它的那些作为一个整体的目标决定就是要由它自己决定，而由它自己决定就是自由。这就是整个论点的实质，它最后得出了这个公式：意志的观念就是能支配自由意志的自由的意志。

这个特别别扭的说法就出自黑格尔的主体和客体一致的观点。在认识的领域中，对精神按其十分具体的实在来理解时，它就是它所认识的那个客观世界的系统，认识本身就是这个系统的一个方面，和这个道理一样，我们要懂得意志在起作用时就是已经达到的目标的系统，它的有目的的表现就是这个系统的一个组成部分。我们要设想一个行为系统，它贯串着一个独一无二的原则，或者应当更确切地说，它的各种具体表现都是由一个独一无二的原则促成的，虽然这个原则需要有无数不同的形式来表现它，但由于各个部分是互相关联的，这些不同的形式能组成一个有机的整体。黑格尔认为这个整体不会受任何外部情况限定；它的任何部分都可以被看作是由意志决定的，但实际上也是意志的一个决定因素。 142

① 所以也就是非限定的，因为它像一个圆圈一样转回到了原位，黑格尔认为这是无限的真正典型。

其本性就是要成为那个意志的一部分。所以从某种意义上说，意志是能支配它自己的。不管从哪里开始去追踪决定的轨迹，你都会回到原处。这就是黑格尔据以找到对无限的解释的循环论证，也就是无限和自主在他看来最后是一回事的原因。

为了要使我们自己明白这种解释，我们经常碰到一开始就遇到的这个困难：设想一个能支配意志本身的意志。当我们使用意志力时，我们一定是在制作或者创造一种原来没有的东西或者做成什么事情；不管是什么东西或者事情，都至少是不同于做成它的行为的。为了避开这个基本困难并尽可能显示黑格尔的论点的实质，让我们用比较新式的说法来表达这个意思：把意志和它的目标设想为一个有机的整体，对这个整体，要通过它和黑格尔称之为任性的那种机械关系形成的对比来理解。在那种机械关系中，有许多各不相同的冲动，还有一个高于这些冲动的意志，它对这些冲动可以随意挑选。在有机的关系中，意志的多种活动虽然各不相同，但都是从同一个原则出发的。没有这个原则，它们就不能存在，而没有它们，这个原则也不能存在，实际上是没有其中的任何一个都不行，因为每一个都是整体的有机组成部分。① 每个冲动都可以说是143 一分意志。每一分意志都是由作为一个整体的意志决定的。因而意志是由意志决定的，也就是由它自己决定的。另一方面，如果把

① 黑格尔认为意志的决定因素只有一个，就是目标。而且如果他能证明目标是由意志提出的，他就会进而证明他的这个假定：意志能限定它自己。他要证明的就是这一点。他不考虑决定论者的这个论点：意志和它的一切目标（承认这些是由内部产生的）都是由一些先决条件引起的。但是，他真正考虑的并不是个人的意志，而是世界精神。

意志看作不会受任何外部情况限定，而是由它的组成部分决定的一个整体，那么作为一个整体的意志就同样是自主的。它的任何目标都是一个协调一致的整体的组成部分，它也总是通过这个整体来表现自己。这种有机的关系就是黑格尔所理解的自由，这样理解时，我们就会明白这个想法中包含着一个行为系统，它的目的是要坚持作为一个自由的系统而存在。这就是“能支配自由意志的自由的意志”这个说法所表达的意思。

这种说法是依靠把不可能相等的主体和客体等同起来，撇开这一点不谈，我们面对着的是一个有机的或者协调一致的行为系统的概念。准确地说，什么叫做一个协调一致的系统呢？这样的系统有许多组成部分，但是这些部分的关系非常密切，它们是互相维护或者支持的。如果想到某个我们认为整个来说是合意的工作或目标，其相继出现的情况也使我们感兴趣，那我们就找到了这样的一种协调一致的模式。我们每走一步都是为了这一步的缘故，因为它本身有吸引力，我们也把它当作一个旅程中的一步，这个旅程的终点是同样有吸引力的；因而每个阶段的动机都是双重的，要达到直接的目标时，既是为了它本身的缘故，也是因为有助于达到内部需要的更大的目标。如果整个生活能像这样，那就会十分协调一致，除了维持它以外，就没有什么可做了。这样的生活实际上大概就是像黑格尔所期望的那样一个自我维持的系统，也就是这样的一种系统：它的各个部分在实现自身的目的时都是在帮助实现整体的目的。道德的目的要实现的理想也就是这样的一种系统，要达到个人内心的协调一致，个人与个人之间的协调一致——一个这样的统一体：其中的每一个人都在起自己的作用，过着一种合乎自

己需要的生活，同时也在促进而且是有意识地促进合乎全人类需要的生活。而且达到了这样的协调一致时就会有完全的自由，因为个人可以不受约束地表现自己，而在表现自己时又是在以这种方式为整体的需要服务。但是，能有这样的自由完全是因为存在协调一致的情况，这样的一个系统的生命力，如果说是来自维护自由的意志的意志，不如更确切地说是来自维护协调一致的意志。

144

因此我们要进一步探究自由和协调的关系。自由实在是什么意思呢？通常都是把自由理解为没有约束。黑格尔认为自由就是自主。在一个没有什么是单独存在的世界中，任何行为或事件都和它的起因及被认为是决定它的条件有关系，所以只要是我们可以把它当作持续追求的目标即在它连续出现的时候我们都能识别的东西，则不管是什么，关于它的作用，就下述两种情况来说，显然只有一种是真实的。一种情况是由目标本身起作用，就是从目标的性质出发，由目标原来的状态引起并存在于完全是由目标自行转入的进一步起作用的状态。在这种情况下，目标可以被认为是决定它自己的作用的，或者认为目标在连续存在的各个阶段中即在起作用之前和起作用时都是一致的，那么如果我们愿意的话，就可以说它在起作用时是自主的。另一种情况是：目标要由另一个对它起作用的东西决定。这时我们就会说它是受约束的。在纯粹的物质世界中，通常都能看出自由和约束力的明显区别。杠杆可以说是绕着它的支点自由移动的。引力定律表明两个物体自由移动的方式，摆能绕着它的支点自由地摆动，整个情况和这两个物体在受到某个外力约束时的表现完全不同。也许有人会提出异议，说这两个物体没有一个真正是自行移动的。例如，摆是一组力的一个部分。有它

的支点，有加在杆上的重量，有杆，还有地球。摆的摆动完全是这一组力在没有外力约束的情况下共同起作用的结果，说摆能自由地摆动就是说没有约束力。这一组力的作用是自行决定的，也没有任何外力的冲击，这就是我们看到的那些摆动。另一方面，如果有一股磁力、推力或者拉力使这个摆转向了，就是有外力介入，使它受到了约束。如果没有其他外力介入，这一组力包括已经介入的外力在内也可以说是在自由地起作用。但是在每一种情况下说没有外力约束，就是说能由某一个或者某一组物体内部的力量决定，这就是我们要讲的问题。

在讲到生物的行为，特别是讲到意志时，我们对自由的解释基 145 本上也是这样的，即决定行为的是生物本身的特性，特别是意志的特性，而不是任何别的东西。如果此刻我能自由地选择，那么我愿意干什么就表明了此刻我的意志的特性。外部的某个情况确实能起促使意志采取行动的刺激作用，也许是因为看见了玫瑰花，我才会产生俯身去闻或者采摘的冲动。但是玫瑰花并没有约束我，它只是引起了一种感受，我认为这种感受是愉快的这个事实乃是我的本能的一种表现，也就是在我冲动时的表现。如果确实有什么外部的情况约束我，如果它唤醒了我内心的无法抗拒的渴望，我就会被认为也应当被认为是不自由的，是受外部的情况支配的。而且如果按照正确的看法，应该说这种渴望不是外部的而是内部的，那么我就是某个冲动的奴隶，我的意志就不是自由的，另一方面，如果非常清楚地知道我是怎么回事，也知道我的行为会有的结果，所以我是为了这样的结果而那样做的，那么那个行为就是我的意志的表现。它没有受到不仅对我自己来说是外部的而且对我的意志来说

也是外部的什么情况的约束，所以我的意志是自由的。

不过，说意志是自由的，还有更深一层的意思，它对物质的东西是不适用的。如果摆是适当地连在它的支杆上，处于垂直的和没有约束的状态即没有任何外力的约束时，它的摆动就会是均匀和稳定的。它会来回摆动。每一下摆动都是准确地受前一下摆动限定的。因而，这个机械系统虽然没有外力的约束，却永远摆脱不了它本身的过去的影响。

从道德上考虑的关于意志自由的问题一直是：究竟能不能说意志是不受它的过去影响的？回答必定是从某种意义上予以否定和从某种意义上予以肯定。没有理由怀疑我现在的意志是由我的整个意志及我的过去而来的；也没有根据可以说这种连续性有中断的时候。意志和机械系统的区别就在这里。意志能为将要由它造成的结果作准备；从某种意义上说，对它起决定作用的不是过去，而是未来；而未来又是由它自己创造的。它能创造对它自己起决定作用的结果。它能这样做的事实本身就是它的能动性可以起决定作用的特点。正是从这个意义上说，意志作出自我决定的方式是任何机械的东西都做不到的。摆之所以摆动，并不是因为它需要动，也不是因为它想摆到另一边去。它的摆动是包括它在内的那一组力共同起作用的结果。也许有人会说，意志也是按照它内部的推动力起作用的，但是这些推动力会造成的结果是它预见到的，正因为如此，意志才会那样起作用。结果是意志的自主没有受到任何限制。在意志起作用的过程中的任何时刻，如果有情况表明结果会和预料的不同，意志都能使自己适应新的情况。任何与其结果有关的情况，意志都不会由于受到它的过去的限制而不予注意。过去造成

了它的现在，但是它的现在是面向未来的，它要根据与未来的关系来决定它的行动。而且自主一般是指一个物体能按照自己的特性起作用，特别是意志的自主是指它能按照一种创造性的冲动的特性起作用。所以没有约束和自主是同一回事的两种说法，一种是消极的，一种是积极的。

记得这个解说，我们可能就容易认识到，这个协调的行为系统或者说这个协调的意志在其内部关系中也是一个自由的系统和一个自由的意志。让我们把这样的一个系统看作是由意志分别在各个部分起作用形成的。每一个作用都是在表现它自己，或者更确切地说，在各个时刻所起的每一个作用和适合这个作用的各种关系中，意志都是在不受意志的其他作用或关系妨碍的情况下表现自己的。它们不仅不会妨碍它，还会促进、维护和支持它，同时它也会促进和支持它们。我们认为意志在每一个行为中不仅会注意行为本身，而且会注意它是其中的一部分的整个意志系统，它会按照这两个方面的关系来表现自己，并会认为二者是协调的。在这样的一种协调情况下，意志的每个表现都是自由的，也就是没有受到它的 147 任何其他表现的约束。因此就意志的任何一个行为来说，如果是在完全没有意识到和整个意志的关系的情况下作出的，它就有这样的自由，因为它是在没有约束的情况下作出的，所以它是自主的。但是就整个意志来说则只有在它的各个目标都协调一致的情况下才能有内部的自由，否则它的某些决定就会受到其他决定的限制，所有的决定就不可能都是自由的。特别是如果意志的永久的特性，它的主要倾向或者一般原则和它自己在某个特殊情况下的冲动有矛盾而且还会压倒这个冲动，那么结果就不会是自由，而是受约

束。对这一点，看来黑格尔会反驳说："是这样的，但是你们认为是由意志按照某个特殊的关系施加的限制，乃是作为一个整体的意志对某个特定时刻的意志施加的，也就是意志对它自己施加的一种限制。因而这仍然是自主，所以也就是自由。"可是，如果提出这样的理由，就应当回答说：这样解释的自主决不是一种令人满意的对自由的解说。如果在不协调的情况下出现自主，结果就是意志的某个行为或者状态在自我表现方面会受到作为一个整体的意志的某种程度的约束，使之转向，加以抑制，或者如果换个说法，就是会受意志的统一的原则约束。因而我们看到的就不会是意志的各个行为的自由，而是整体施加于部分的一种绝对的限制。如果有人说这至少是让意志的一般原则能自由地表现它自己，那就应当回答说：我们只知道这个原则就在于完全控制意志的一切可以辨别的状态或者行为。意志不是在支配它自己，而是在和它自己作对。因此，我们看到的并不是一个能支配自由意志的自由的意志，而是认为意志可以随意迫使意志完全服从的一种意志观；换句话说就是在不协调的情况下自由会表现为受限制，表现为个别服从一般。另一方面，被认为是协调一致的自由乃是意志的各个状态符合它本身的特性的表现，而且只有把秩序和协调一致设想为可以互换的两个词，才可能提出这样的先验论：一个系统有了某个原则作依据，就会立即成为自主的和自由的。其实黑格尔的自由观真正表明的是他本人好像还没有意识到的一种协调观念。

148 从没有内部矛盾的意义上讲的自由，只有在一个完全协调一致的行为系统中才能实现。但是黑格尔所讲的自由意志只不过是要贯彻某个原则的意志，那实在是一个要克制自己的意志——要

和法律及习惯保持一致，因此，凡是他用到"自由"这个词的地方，都应当换成"自制"这个词，才能明白他的论点的意思。我们应当讲用执行纪律、要求所有那些部分的冲动都服从的意志，来代替能支配自由意志的意志。按照这个想法，如果你愿意的话就可以说，只有意志的主要原则才有自由——像詹姆斯一世[①]的自由君主政体的自由那样的一种自由，它的意思是君主对任何人都可以为所欲为。按照黑格尔的观点，显然可以说错误的意志不是自由的，而根据这一点就可以指责他是明显地前后矛盾，因为他在讲到应对坏事负责时（183 页，139 节）又和认为坏事是不可避免的观点相反地明确地断言："这个人的决定是他自己的行为，是他的自由的和犯罪的行为。"不过，按照他对这些词的用法，显然只有假设干坏事是意志的一般原则才可以这样说。因此，有非法行为的人就不是自由的；他在表现任性（*Willkür* ），因此不会有自由。黑格尔不能既那样讲，又这样讲。要么说自由是在择善和从恶之间表现的自主，因而两种表现是同样明显的。在这种情况下，人作为一个道德的行为者是自由的，但是对做好事和干坏事都有自由。要么说自由是指服从善意的约束。在这种情况下，人在做好事的时候是自由的，但是没有择善或者从恶的自由。

总之，黑格尔的自由观是依靠把两个不同的概念混为一谈。一方面讲自由，是指意志的任何行为都是自主的，它是完全不受限制的。从这个意义上讲，自由是不受目标和目标之间的任何实际关系

---

① 詹姆斯一世（1566 — 1625），英国斯图亚特王朝的创立者，以竭力阐扬和推行绝对君主专制著称。——译者

约束的，它可以在和任何其他行为没有自觉联系的一个单独的行为中实现。另一方面，作为一个目标系统的意志，只有在所有的目标协调一致的情况下才能完全摆脱内部的阻力或限制。黑格尔的描述好像是要把这两个概念融为一体，是在不要求作为一个条件的协调一致的情况下把整体控制部分的目标看作自主，也就是自由。于是，按照关于一种完全协调的道德秩序的想法，整体的自由就是各个部分的自由集中的结果。在不协调的情况下自主时，对于各个部分的表现来说是只有服从而没有自由的，而对于作主的意志来说则只有秩序的观念而没有自由的观念。以只适用于前一种概念的说法来表达后一种概念乃是贯穿于黑格尔关于法律和国家的全部理论的谬误。

附录二　关于绝对的理论

鲍桑葵博士关于国家的理论和他关于**实在**的一般理论联系得非常紧密，以致如不涉及他对**绝对**的看法，就几乎无法完整地讨论他的社会哲学；他的**绝对**观就包含在前几章中多次提到的吉福德讲座的两本讲义里。在他看来，从某种意义上说国家确实好像是一个手段，它无疑是个人借以接触**绝对**的手段之一。**绝对**是拥有最高权力的上帝，国家就是它在此时此地的代理人。那么，**绝对**是什么呢？它是怎样和我们的生活发生关系的呢？

绝对是能调和一切矛盾的力量。但是，这个定义实际上包含着两个完全不同的特点。所谓矛盾，按这个词的最正常易懂的意思来讲，是指逻辑的矛盾。如果说逻辑的矛盾实际上不可能存在，这显然是对的，但也是一种老生常谈。如果**绝对**是表示现实已经很完善的说法，那么现实里就肯定不可能有矛盾。关于这一点，我们还不能确定是否应该说它内部的矛盾是被调和了。在认识不完全的领域中确实存在着矛盾，比较确切的说法该是：在认识完全的时候，矛盾必然会被调和，也就是会得到解决，因而实际上不可能真正存在。不管怎样，如果不考虑这个用词的问题，就会明白这一点：在**绝对**中，现实的各个组成部分都会按照其基本原则互相紧密联系，以便构成一个始终如一的整体，而当我们是部分地或者分散地认识它们时，由于了解得不完全，就会引起各种表面上的矛盾。这些可

以说差不多都是老生常谈。

151　但是,矛盾还有另一种意思——实际的矛盾、冲突、对立等等,一般来说,痛苦、不幸、灾难和破坏都可以归入这类矛盾。如果说有一个可以随便把它叫做什么的存在物能使这类矛盾被调和,那就是一个更加令人怀疑的命题。它决不能像第一个命题那样可以被当作思考的一个先决条件,而且我怀疑它之所以看来似乎有理是依靠使人觉察不到地从第一种意思转到了第二种意思。从第二种意思上讲的矛盾可能真正会由于宗教意识的作用而莫名其妙地得到解决,但是这样得到解决并不是哲学的一个基本要求。不管怎样,这里必须要问的是:鲍桑葵所谓的**绝对**是否实际上真能提供这样的解决办法;如果是的话,我们的道德观念和宗教观念要付出什么代价呢?鲍桑葵认为**绝对**就是至善,如果我们有了完全的认识,我们的经验的全部内容,不管我们认为好或者不好或者无关紧要,都会被认为能在这个完善的结构中起其必要的作用。我们不得不问的是:灾难、痛苦以及冲突和破坏在一个完善的结构中能以什么方式起作用呢?一种回答大概是:这些是在形成某种生活的过程中或者在某个制订得非常好、以致只要我们能完全理解就会认为值得为之付出代价的计划的执行过程中不可避免的事情。可是这个结论显然会遭到鲍桑葵的反对,因为他不愿把**绝对**设想为实现了某个目的。实际上如果我们把目的看作是对提供给它的物质材料起作用的,或者至少是有条件限制它,使遭到的痛苦和破坏是完成任务所不可避免的,这样的目的观才是适当的。实际上这就是鲍桑葵反对目的观的原因。目的不能表示整体的特性。但是他似乎没有考虑换一个想法,即认为整体可能是这样的:它所包含的目的是

我们真正重视的，所以我们愿意为它的最后实现付出代价。

如果不要目的，我们就不得不满足于这样的一个世界：它不是要有所改进以求超过我们的经验世界的，而是包括我们的经验世界在内的一个惟一完整的组织。如果我们真的能考虑这样的一个世界，例如可以把它看成一个活的有机体，即看成一个有机的整体，那我们也许就会重视它。但是，一个有机的整体的特性是能维持组成它的各个部分。因此，如果这个有机体中出现了破坏和痛苦，那就或者是因为有异物对它起作用，或者是因为它在某个方面有缺陷。宇宙是没有外物对它起作用的，如果它根本是有机的，就 152 必定会有缺陷。不过这里出现的问题是不相干的，因为鲍桑葵博士的**绝对**在概念上和有机体恰好相反，它对合起来组成它的那些个体——即那些精神的存在物，那些自我——的永久幸福是完全不关心的。其中任何一个人的生活都可能遭到受破坏和陷于绝望的下场，而协调一致却被假定能在**绝对**中找到。这样描绘的**绝对**乃是一个毫无人性的、没有同情心的世界。它是低于道德范畴的，因为凡是自以为高于道德范畴的事物总是低于道德范畴的。

但是，如果**绝对**既不是目的也不是一个有机体，那又是什么呢？鲍桑葵回答说它是至善。严格说来它不是善，也不是恶，因为我们要参照整体的完善来判断事物是好还是坏。这个至善能使我们达到和谐一致吗？回答是它可以调和逻辑的矛盾，可是要做到这一点，我们并不需要什么至善的概念，而只需要实在的概念，或者用个较好的说法就是对已经完全了解的实在的看法；而且只有一种办法能使冲突、痛苦、灾难和不幸这些矛盾被认为或是互相调和了，或是和我们能为之动感情、对它赞赏和感到满意的一种体制或

秩序一致了，那就是能够证明这些矛盾是在达到我们认为值得为之付出重大代价的某个目的的过程中不可避免的一些足迹。如果调和不是这样的意思，就应该作出详细的说明。可是没有任何提示说明它除了克服矛盾外还有什么别的意思，而克服矛盾已被证明是一个不同的概念，不能偷偷摸摸地把它等同于现在谈论的这个概念。

鲍桑葵的书中有些段落使人想到有一种回答可能比较接近通常按照道德观点和宗教观点对调和的看法。也许有人会说：一件坏事可以由于我们对待它的方式、我们的坚忍、我们的屈从、我们把它当作必须为别人担负的重荷而接受了等等原因而转变为不坏，甚至还可能变成一件好事。我们的态度确实可以改变一件坏事，而且能从某个方面加以利用；但是即使改变了，坏事并没有被抵消。如果受害者不为自己而怨恨它，我们也会对它不满，而且应当为了受害者而怨恨它。受害者的态度越好，就越发使我们这些旁观者感153到这样的坏事是可耻的，是人，或者自然，或者某个**绝对**——如果你愿意这样说的话——把它强加于一个表明自己是应当受到较好待遇的人身上的。在能豁达大度地对待所受苦难的个别人那里，矛盾是被调和了，但是精确地说，这种调和并不是在**绝对**中得到的。坏事仍然留在作为一个整体的现实中，而且就它被战胜了来说，也是人的精神在现实中起作用的结果。

最后，如果说为了我们的利益真的需要以痛苦和不幸做基础，那么我们力所能及的也许确实只是维持一种充满斗争的生活。这不能归因于**绝对**的至善，而是由于行为结构中存在着根深蒂固的

不协调，它不仅没有被调和，而且按照这个原则乃是永远无法调和的。还要说明一点，即如果像鲍桑葵看来要坚持的那样，努力也决不能从根本上改善这种状况，那么努力就根本是没有希望的，不协调也是绝对的。另一方面，如果努力能使情况有所改善，那么即使还有不一致的现象，也可以使之减少，因此可以相信这一点：通过努力，自觉的和积极的人们可以过上一种虽然痛苦和艰辛却是值得的生活。正是由于想到这样一种生活，不论现在还是今后，不论是为了别人还是为了我们自己，所有对这个问题没有争论过但是已有体会的人都会去寻找能使人类为苦难付出的巨大代价得到补偿的办法。

索　　引

（按汉语笔画重新排列；页码为原书页码，即本书边码）

一　画

一般（Universal）62，63，64，65，66，67，68，69，96，122，141

二　画

人（Humanity）115，116

三　画

个人（Individual）51
个别（Individual）66，67
马克思（Marx，Karl）24
马志尼（Mazzini）106

四　画

犬儒学派（Cynics）72
牛顿（Newton）69
引力（Gravity）138
孔德主义者（Comtists）115，116

五　画

布里奇斯（Bridges，J. H.）115
卢梭（Rousseau）40，41，42，74，80
尼采（Nietzsche）131

六　画

共同的目标（Common Aim）123
共同的利益（Common Good）123
亚历山大教授（Alexander，Professor）53
亚里士多德（Aristotle）60，73
权力（Power）134
权利（*Recht*）38，61
协调一致（Harmony）36，46，47，143
任性，任意（*Willkür*）98，140，148
休谟（Hume）63
伦理学（Ethics）11，46
自由（Freedom）26，31，32，33，34，35，36，37，39，40，59，60，139，141，145，147，148
道德上的（Moral）43
自我（Self）41
共同的（Common）41，43，97，99，132，133
自主（Self-Determination）33，35，39，40，41，146，147，148，149
真实的（the Real）43，48

七　画

克拉克先生（Clark，Mr. William）24
形而上学的国家论（Metaphysical Theory of the State，the）18，21，73，117，118，122，130
身体（Body）53

社会(Society) 76,81,82,83,102,103,118
社会调查(Social Investigation) 11
社会哲学(Social Philosophy) 12
社会科学(Social Science) 12,15,16
社会学说(Social Theory) 12,17

八　画

国家(State, the) 18,21,33,43,56,59,60,71,72,73,74,75,76,77,78,79,82,86,88,89,90,93,94,95,96,97,100,101,102,103,104,105,106,107,108,109,110,111,112,113,115,118,119,120,121,122,130,131,134,136,149,150
关于国家的理论(Theory of the State, the) 135
国际联盟(League of Nations, the) 25,106,107,116
实在(Reality) 150
关于实在的理论(Theory of Reality) 150
法律(Law) 26,32,38,92,114,149
组织(Organization) 75,76,78,111,112,113

九　画

柏拉图(Plato) 72
绝对(Absolute) 17,18,19,20,24,116
关于绝对的理论(Theory of the Absolute) 150,151,152,153

十　画

格林(Green, T. H.) 24,83,96,99,118,119,120,121,122,123,124,125
《政治义务的原则》(*Principles of Political Obligations*) 118
特赖奇克(Treitschke) 103,134

十 一 画

教会(Church, the) 88,89,90
理想与事实(Ideals and Facts) 14,18
理想主义的社会哲学(Idealistic Social Philosophy) 41
康德(Kant) 100,101

十 二 画

斯多葛派(Stoics) 72,114
黑格尔(Hegel) 17,18,20,21,23,24,31,32,33,34,35,36,37,38,39,40,56,62,64,65,68,69,79,87,88,95,96,97,98,99,100,101,102,103,118,134,138,139,140,141,142,143,144,147,148,149
《历史哲学》(*Philosophy of History*) 17,20
《法哲学原理》(*Philosophie des Rechts*) 20,23,24,38,79,87,96
黑格尔关于意志的理论(Hegel's Theory of the Will) 38,138
道义(*Sittlichkeit*) 38,88,98,113
道德(*Moralität*) 38
《道德的进化》(*Morals in Evolution*) 23
道德哲学(Moral Philosophy) 11

十 三 画

意志(Will) 32,33,34,35,42,47,79,81,108,124,138,139,140,141,142,144,145,146,147,148
一般的(Universal) 68

个人的(Individual) 79
个别的(Particular) 68
公共意志(General Will) 32,40,42,43,46,49,50,59,71,80,82,85,99,107,118,121,122,123,124,126,132
共同的(Common) 123
自由的(Free) 32,139,143,145,146,147,148
实际的(Actual) 42,44,118
国家的(Of the State,the) 71
真实的(Real) 41,42,43,44,45,46,47,48,50,56,68,71,80,84,85,86,118
鲍桑葵博士(Bosanquet,Dr.) 18,19,21,22,37,38,40,41,42,43,44,45,46,47,50,51,53,54,55,56,57,58,59,61,69,70,73,74,75,76,77,78,79,80,81,82,83,84,85,86,94,102,103,104,105,106,107,108,109,110,111,112,113,114,115,116,120,123,150,151,152,153
《关于国家的哲学理论》(*Philosophical Theory of the State*) 22,40,50,56,74,94
《个性与价值的原则》(*Principle of Individuality and Value*) 19,69,79,82
《社会理想与国际理想》(*Social and International Ideals*) 21,59,94,106,120

十四画以上

赫夫丁教授(Höffding,Professor) 15
歌德(Goethe) 98
精神(Spirit,the) 18,24
精神(Mind) 53
有限的(Finite) 82
暴力(Force) 74,77,122
穆勒(Mill) 42